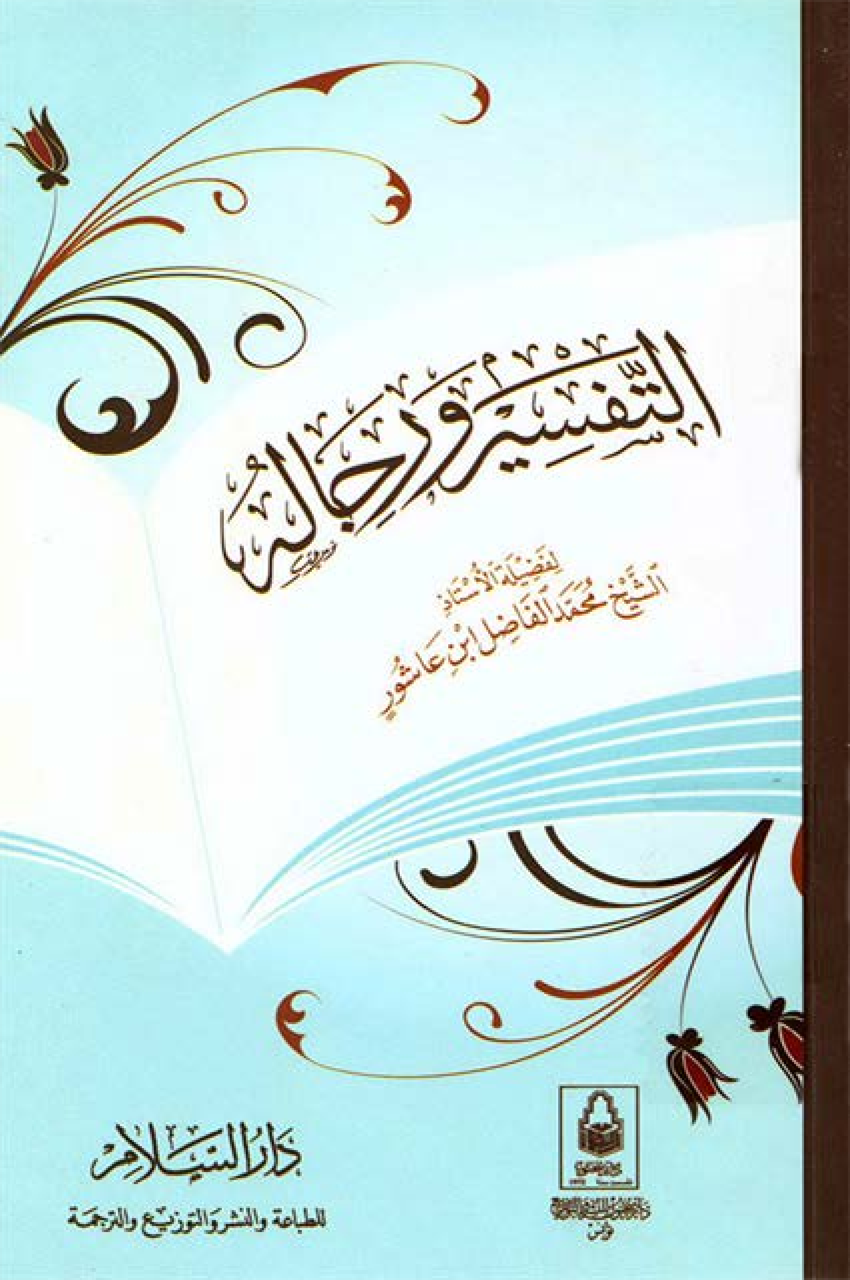
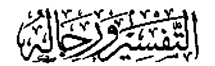

التفسير ورجاله
لفضيلة الأستاذ
الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور
دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة


التفسير ورجاله

للناشر


تونس

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بطاقة فهرسة : فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشئون الفنية .

ابن عاشور ، محمد الفاضل . التفسير ورجاله / محمد الفاضل ابن عاشور .
- ط ١ . - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ؛ مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع ، [٢٠٠٨م] .
٢٧٢ ص ؛ ٢٠ سم . تدمك ٦ ٦٣٨ ٣٤٢ ٩٧٧ .
١ - القرآن - تفاسير مأثورة .
٢ - القرآن تفاسير . أ - العنوان .
٢٢٧,٢٢

نشر مشترك
بعقد رسمي من ورثة المؤلف

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
القاهرة - جمهورية مصر العربية
الإدارة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر
٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٠٠٢٠٢)
٢٢٧٤١٧٥٠ (٠٠٢٠٢)
مكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٠٠٢٠٢)
مكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٠٠٢٠٢)
مكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٢ شارع الإسكندر الأكبر - الأزاريطة تحت كوبري الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين - هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٠٠٢٠٣)
مراسلة : ص.ب ١٦١ الغورية الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com



دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس
10 مكرر - نهج هولاندة (1000) تونس - الجمهورية التونسية
الهاتف : 71256435 - 71253456
التلكس : 14450 TN
فاكس : (1-216) 71856775 - 71362926



لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

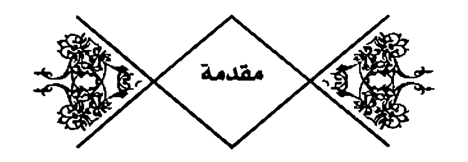


دار سحنون للنشر والتوزيع

تونس




بسم الله الرحمن الرحیم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد :

فلقد قام رسول الله ﷺ بدعوته إلى الله ، وهي دعوة لم تنشأ - كما يقرر - عن تفكير إنساني شخصي ، وإنما هي وحي أنزله الله عليه . وهي معصومة لأنها وحي ، إنها معصومة عن التخبط في الآراء ، معصومة عن ضلالات الأوهام ، معصومة عن متاهات الخيال .

والقرآن ، وهو كتابها المقدس ﴿ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١] .

وهو كتاب ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت: ٤٢] .

ولقد قال رسول الله ﷺ في وصفه ، كما روي عن علي ﷺ : « عليكم بكتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما

بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم ، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى إليه هُدِيَ إلى صراط مستقيم » .

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر ، بحيث لا يمكن الشك مطلقًا في أنه وصل إلينا كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص .

ولقد حفلت الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم ، واحتفت به احتفاءً جليلًا ، لقد تعهدته بالحفظ ، بكل وسائل الحفظ ؛ قراءة وكتابة وفهمًا واستنباطًا ثم تفسيرًا .

ولقد أجهد المفسرون أنفسهم في خدمة القرآن الكريم ؛ أداءً للأمانة وتبليغًا للرسالة ، وقد قدم كل مفسر قصارى ما لديه من فنه .

لقد بذل النحويون كلَّ ما عندهم من دراية فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم في هذا المجال ، وبذل علماء البلاغة ، وعلماء الفقه ، وعلماء التوحيد .. أقصى ما في وسعهم خدمة للقرآن الكريم .

ولهذا ، فقد ذخرت المكتبة العربية بعديد من ألوان

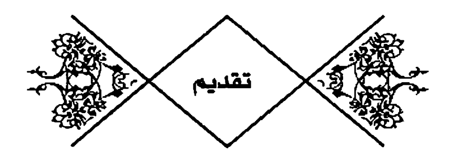
التفسير وفنونه ، وما زالت الاتجاهات والعلوم والعلماء المتخصصون في كل فن يتوجهون في شرف إلى هذا الكنز النفيس اللامتناهي ، يتعرفون على بعض ما فيه من المعرفة والعلم والخير والفقه ، وأصول سعادة الإنسان ، ولقد كان المفسرون على اختلاف وجهات النظر بررة أوفياء بدينهم ، ورعين وجلين مقدسين لجلال الله جل شأنه ، مدركين عظم الرسالة ، وخطورة القضية ، فطهروا فؤادهم ، ونقوا أخلاقهم وجعلوا عملهم خالصًا لوجه الله الكريم .

ولقد عالج هذا الموضوع من زاويته ، عالم فاضل تعتز به الأمة الإسلامية ، ركز حياته لخدمة الإسلام والعلم ، فضيلة الأخ الجليل العلامة : الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ، مفتي تونس وعضو مجمع البحوث الإسلامية ، ولقد لحق إلى جوار ربه ، وهذا الكتاب يهيأ للطباعة ، وإن الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية لتنعي إلى العالم الإسلامي كله مفكرًا جليلًا ، وعالمًا ورعًا عَبَدَ الله بقلبه وقلمه ، وخشع له بجوارحه وفكره ، وأخلص في جهاده ، ودافع عن دين الله حتى لقي ربه راضيًا مرضيًا .

وإننا إذ نقدم هذا الكتاب الجليل ندعو الله ﷻ أن ينفع به ، ويجزي مؤلفه خير الجزاء .

وبالله التوفيق .

عبد الحليم محمود



كثرت تصانيف علماء الإسلام وتعدَّدت ، وتباينت آثارهم واختلفت ، فشملت كل علم ، وتناولت كل فن ، وبدت مرة موجزة مختصرة ، وأخرى واسعة جامعة أو منتشرة ، وهي في كل ذلك متنوعة الطرائق ، متغايرة الأساليب والمناهج ، فكان من اهتمام الناس بها لذلك ، وعنايتهم بما تضمنته من قوانين المعرفة وبدائع الحكم ، أن اشتغلوا بالترجمة لها ، والتعريف بألوانها ، والتصوير لأهمّ التيارات المؤثرة فيها ، والأطوار التي مرّت بها .

ووضعت مصنّفات في الكتب والطبقات ، تبعتها بحوث ودراسات . فكانت هذه فروعًا لتلك ، وجداول منها ، لم يعن فيها أصحابها - في الأكثر - بكل الفنون ، وعامة العلوم ، بل جعلوها مقصورة على بعضها، متناولة بالخصوص لواحد منها .

وهكذا وضع تاريخ اللغة وعلومها ، وتاريخ البلاغة وأسرارها ، وتاريخ الفقه ومذاهبه ، وتاريخ الأصول ومدارسه ، وتاريخ التفسير وأطواره ، ونحو ذلك .

ونحن متى تأملنا هذه التواريخ التي يبحث فيها أصحابها تطورات العلوم الإسلامية ، وما مسَّها فيها من قوة أو ضعف ، واتساع أو ضيق ، ونمو وحركة أو استقرار وركود ، ألفيناها في ذاتها ، فيما تنطق به ، وفيما يحصل منها للقارئ والمتتبع من المعلومات والفوائد على ثلاثة أضرب :

أولها : تجريد للمؤلفات ، وتعريف بأصحابها ؛ لا تكاد تظهر فيه ومعه ثمرة الدرس ونتيجة البحث .

ثانيها : تفصيل للقول ، يعتمد الخطب والمقدِّمات والترجمات والأقوال التي علَّق بها على تلك المصنفات والكتب ، فلا يعدو أن يخيل بالمراحل في غير إيقان ولا عمق .

ثالثها : تحديد للمراحل ، وبيان للتطورات ، بالاعتماد على الأسباب الحقيقية التي لا تنكشف للمؤرِّخ إلا متى كان قد عالج بنفسه ذلك العلم ، وتبحَّر فيه ، وعرفه بطويل المثافنة لكتبه ، والوقوف على مصادره ، وهذا ضرب عزيز ، وهو الأكمل والأجود .

والكتاب الذي بين أيدينا كتاب « التفسير ورجاله » ، لسماحة المقدس المبرور العلامة الراحل شيخنا **محمد الفاضل ابن عاشور** ، من هذا الضرب الأخير ، لم يضرَّه إيجازه ، ولا منعَه صغر حجمه من أن يرسم لدارس تاريخ التفسير خطًّا بيانيًا واضحًا جليًا ، يكشف له عن جميع المراحل ، منبهًا في كل واحدة منها إلى البواعث والأسباب المقتضية

للتطور ، وإلى جملة المميزات والخصائص التي يختلف بها هذا الطور عن الذي يتقدمه أو يليه من مراحل التأليف في هذا الفنّ العظيم : فنّ التفسير .

ولا بدع في ذلك ، فهو نتيجة دراسة طويلة ، وحسن قيام على كتب التفسير ، بدأه شيخنا أيام الطلب والتحصيل بما كان يحضره من دروس البيضاوي على شيخه وشيخ شيوخه وشيوخهم ، المقدّس ، المرحوم شيخ الإسلام العلّامة الأستاذ الشيخ محمد بن يوسف ، ثم بما كان له من ملازمة وحضور لدروس التفسير دروس « التحرير والتنوير » للشيخ والده شيخ الإسلام الأستاذ الأكبر الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ، رحمه اللّه تعالى .

ثم أضاف شيخنا إلى ذلك اشتغاله بتدريس هذه المادة سنين طويلة بجامع الزيتونة الأعظم ، فكان يراجع – للوفاء به – ما شاء اللّه من كتب التفسير الخطيّة والمطبوعة ، المجرّدة والمذيّلة بالحواشي والهوامش لصدور الشريعة الإسلامية ، وأعلام اللغة والبيان ؛ حتى إذا أقبل بعد ذلك في الكليّة الزيتونيّة على تدريس المداخل ، والاشتغال بالدراسات القرآنية ، ألقى محاضرات كثيرة في نحو ثلاث سنين كان ملخصها هذا الكتاب ، بل هذه المحاضرات التي كانت – طوال نصف عام – أنس السمار ، ومتعة سماع الذين يتسارعون إلى أجهزة الإذاعة مساء كل أربعاء من كل

أسبوع ، لينصتوا - في تلهُّف وشوق - إلى الشيخ الفاضل، ويستفيدوا من أدبه الجمّ ، وعلمه الواسع .

وهكذا كانت الشخصيَّة العلميَّة الإسلاميَّة التي وسعت علوم الوسائل والمقاصد على أكمل وجه ، وعرفت تطورات العلوم العقليَّة والنقليَّة ، وتفتَّحت على الحضارات الإنسانيَّة ، مستحضرة عند شيخنا الفاضل كلَّ ما تمسُّ إليه الحاجة من القضايا والمسائل العلميَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة حين يباشر المحاضرة في تاريخ التفسير ، أو يكتب ملخَّصاته فيها .

وهو في عمله هذا لا ينطلق - عند الحديث عن نشأة التّفسير - من بيان المواقف المتضاربة بين الأسلاف من التوقُّف عن التأويل ، أو المضي فيه والرضا به بل من « انعقاد الإجماع على أنَّ كل لفظ في القرآن له معناه الإفرادي ، وأنَّ كل كلام له معناه التَّركيبي ، وأنَّه لم يرد في القرآن ما لا معنى له ، ولم ترد فيه نصوص لها معانٍ لا تفهم إلا بالتَّوقيف عليها من طرف شخص معيَّن ، بل إنَّ كل ما فيه يدلُّ على معانٍ ظاهرة ، دلالته عليها بحسب الوضع اللغوي العربي ، وقوانين التركيب العربي » .

وبهذا ردَّ على الحشويَّة ، وطعن النِّحلة الباطنية ، واتَّجه رأسًا إلى التفسير في مدارسه الأولى القائمة على اعتماد المأثور ، متخلِّصًا منها إلى المدارس اللغوية العلمية ، فالفلسفيَّة الحكميَّة ، فالفقهيَّة الشرعيَّة ، فالاجتماعيَّة الإصلاحيَّة .

نلمس هذا بوضوح عند استعراض عناوين المحاضرات التي يجمعها كتاب « التفسير ورجاله » ، فهو بعد الحديث عن مدرسة ابن عباس ﷺ ، وما تولد عنها من مدوّنات على يد زمرة من العلماء ، يذكر في مقدمتها عبد الملك بن جريج المتوفى سنة (١٤٩هـ) ، يقف عند يحيى بن سلّام التونسي ، ليتحوّل منه إلى الطّبري ، شارحًا طرائقهما ، ومنبهًا على ما تمايزا فيه واختصّ به كل واحد منهما ، ولا يفوته تصوير المناهج المعتمدة لدى الإخباريِّين الذين نقدوا الأحاديث ، وميّزوا بينها ، ووضعوا بذلك تفاسيرهم كالبخاري ، كما لم يفته التعريف بذلك عند رجال المدرسة العقلية ، وأصحاب الطرائق النظريَّة كالمعتزلة .

وبعد استقصاء القول أو عناصره الملمعة إلى هذا وذاك في تلك المقالات : مقالات الكتاب ، يقف شيخنا الفاضل أمام آراء علماء البلاغة ، ومدرسة الإعجاز ، فيتطرّق من خلالها إلى آثار عبد القاهر والزمخشري وابن عطية ، ولا يتحوّل منها بعد ذلك إلا ليبدي تقديره وإعجابه وإجلاله وإكباره لإمام المدرسة الحكميَّة التي قام عليها وأصّل قواعدها ، فخر الدين الرازي في كتابه « مفاتيح الغيب » ، الذي مال فيه عن طريقة المعتزلة ليتعمّق « الأسرار الحكميَّة القرآنية ، وما تضمّنه التنزيل من مطالب فلسفيَّة ، وعلوم طبيعيَّة ، معتمدًا لذلك الطريقة الكلاميَّة المختارة المتّبعة لمنهج

الغزالي وإمام الحرمين والباقلاّني وأبي إسحاق الإسفراييني والإمام أبي الحسن الأشعري » .

ونساير بعد ذلك عميدنا الراحل في تنقّلاته بين رياض كتب التّفسير الممتعة ، فإذا هو لا يلبث - بعد التوقف عند خلاصة هذه المدارس في تفسير البيضاوي ، بما ناله هذا الكتاب من عناية ، وكتب عليه من تقريرات وتعليقات وحواشٍ - أن ينتقل بنا إلى أمالي الإمام ابن عرفة ودروسه ، وما تفرع عنها من روايات لتفسيره كان أشهرها ما وصلنا عن طريق تلاميذه : الشيخ محمد الأبي التونسي ، والشيخ أحمد البسيلي الجزائري ، والشيخ أبي القاسم السّلاوي المغربي ، فإذا قضى من ذلك غرضه ، وصوَّر لنا ما اختلف وتلاقت عليه تلك الروايات ، حدثنا عن شيخ الإسلام أبي السعود والألوسي ، كاشفًا عن عناية رجال الثقافة الإسلاميّة بأثريهما ، وما كان لتفسيريهما من مكانة عالية بين الأساتذة والشيوخ المشارقة والمغاربة .

وفي آخر المطاف يقف شيخنا الفاضل ﷺ على عتبة هذا العصر ، عصر النّهضة الإسلاميّة ، فيستشرف ما فيه من جد ، وما ظهر فيه من جهود للإصلاح الديني وخدمة الثقافة الإسلامية ، ويقوده ذلك حتمًا إلى الحديث عن المصلحَين الخطيرَين ، والإمامَين المتقدِّمين ، عمادَي هذه النّهضة ، وركنَي الإصلاح في العالم الإسلامي : الزعيم السيد جمال الدين

الأفغاني ، والأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، وهو لا ينسى - تبعًا لذلك - أن يتعرّض لـ « تفسير المنار » وما اضطلع به ثالث الثلاثة الشيخ محمد رشيد رضا ، من أعمال موفقة ، وجهود جبارة ، لإنجاز ذلك المشروع ، بنشر أمالي وملخّصات الإمام ، وإتباع ذلك بما يحرّره هو من تقريرات أو تتميمات لعمل أستاذه ، وقد تميّز هذا التفسير كما قال شيخنا - وإن عدل به بعض الشيء رشيد رضا إلى الطريقة السلفيّة الأثريّة - بسيره على منهج الاعتناء بحاجة العصر ، وعدم التقيّد بما هو موجود في كتب التفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامي الحكمة الإسلاميّة الجديرة بالإبراز والتقدير .

تتعرّض المحاضرات إلى كل هذه المراحل والأطوار ، مركّزة كل الخصائص والمميّزات والاتجاهات والتّصرفات على المقوّمات العلميّة والفكريّة لشخصيّة المفسّر ، وما توحي به إليه ظروفه التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة ، يدلُّ على ذلك ما تعرّض به لكلّ واحد من المفسرين الذين تحدّث عن كتبهم من بيان لمدارسهم ، وطرائق تخرجهم ، وذكر للتأثيرات الإقليميّة والجنسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة فيما حبّروه من شروح ، ودبّجوه من تأويلات لنصوص القرآن الكريم .

ونحن إذ نقدم كتاب « التفسير ورجاله » لا نقدّم عملًا جديدًا ، ولا نعرّف بشخصية مغمورة ، فشيخنا العلّامة الرّاحل رحمه الله غنيّ عن التّعريف ، ومحاضراته كافية بذاتها

للتّرجمة له ، والتّعريف بعلمه ، ولكنّنا ننتهز هذه الفرصة لشكر النّاشر على تجديد عنايته بهذا الكتاب للمرة الثانية ، إذ نفدت نسخه ، ولم يبق من طبعتيه الأولى التونسية والثانية المشرقية شيء .

فهو بهذا العمل يقوم ببعض الواجب نحو فقيد الأمّة الإسلامية الأستاذ الإمام الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور رحمه الله ، ويقدّم خدمة جلى للثّقافة العربيّة الإسلاميّة ، ولأبناء الكليّة الزيتونيّة القائمين على خدمة التفكير الإسلامي والشريعة الإسلامية .

فهو بنشر هذا الكتاب يضع تحت أيديهم أثرًا لا يستغني عنه الأستاذ ولا الطّالب ، فهو للأول مدد وتوجيه في محاضراته ، وتحديد لمجالات نظره عند تدريس المادّة ، وهو للثاني مذكّرات وملخّصات دقيقة مضبوطة لما يلقى من محاضرات في تاريخ التفسير ، وفي الدراسات القرآنية .

جزى الله الفقيد عن جهوده وأعماله العلميّة أجرًا عظيمًا ، وبوّأه عند ربه مكانًا كريمًا ، وشكر الله للناشر وفاءه وحزمه ، إنه سميع مجيب .

محمد الحبيب ابن الخوجة

* * *



نشأة التفسير

نزَّل الوحي الإلهي على سيِّدنا محمد ﷺ ، قرآنًا عربيًا بلسان عربيٍّ مبين : ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [فصلت : ٣ ، ٤] ، ﴿ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص : ٢٩] ، ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر : ٢٣] ، فأمر الله بتلاوة القرآن وتدبُّره ، والاستماع والإنصات إليه ، ونبَّه على أنَّه القول الفصل ، والحجَّة والبيِّنة ، والذِّكر الحكيم ، الهدي والحقُّ ، والتَّذكرة والفرقان ، ونزَّهه عن الرَّيب والعوج ، والاختلاف والهزل : ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾ [فصلت : ٤٢] .

وإنَّ كلامًا هذه منزلته ، وتلك غايته ، تقع به الحجَّة ، وتقوم به البيِّنة ، وتعمُّ به البشارة والنِّذارة ؛ لا جرم أنَّه في إحكامه وبيانه ، وعربية لسانه ، واضح التَّراكيب ، بالغ المعاني ، ناطق بالحق ، قيِّم التعبير : ﴿ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴾ [ق : ٨] .

فكان المستمعون إليه عند نزوله ، سواء من هو حجَّة له :

من المؤمنين الصَّادقين ، ومن هو حجَّة عليه : من الكافرين الجاحدين ، يفهمونه ويحيطون بمعانيه إفرادًا وتركيبًا ، فيتلقَّون دعوته ، ويدركون مواعظه ، ويَعُون تحدِّيه بالإعجاز ، بين مذعنين ، يقولون : آمنا به ، ومعاندين ، يلحدون في آياته ، ويمعنون في معارضته كيدًا وليًا بألسنتهم ، وطعنًا في الدِّين .

فما كان منهم من تعذَّر عليه فهمه ، ولا من خفيت عليه مقاصده ومعانيه ، بل كان وضوح معانيه ، ويسر فهمه ، هو الأصل فيما قام حوله من صراع بين مؤمن : يجد فيه شفاء نفسه ، وانشراح صدره ، وكافر ينقبض لقوارع آياته ، فلا يزال يدفعها بالإعراض والمعارضة ، والدِّفاع والمقارعة ، وكان ذلك هو الأصل أيضًا في تكوُّن الأمَّة المحمَّدية ، وتولُّد التاريخ الإسلامي .

أُلقيت الآيات الأولى من القرآن على قوم ، ما كان فيهم مقتنع بأنَّه حق ، آتٍ من اللّٰه ، فلم تزل آياته تتتابع ، فيطمئنُّ إلى صدقها الفرد ثم الفرد ، والجماعة ثم الجماعة ، حتَّى انسلخت عن عداد المكذِّبين المرتابين جمهرة من المطمئنين المصدِّقين ، هم الذين هاجروا وآووا ونصروا ، والذين جاهدوا بأموالهم وأنفسهم ، لإعلاء كلمة اللّٰه . فكانت دعوة القرآن هي العامل في تكوين تلك الأحداث التي تولَّد منها التَّاريخ الإسلامي . وما كان مثل ذلك الواقع ليتكوَّن إلَّا من كلام مفهوم ، ودعوة أدرك معناها الذي جاد بنفسه في سبيل

نصرتها أو من لقي الحتف في موقف معارضتها .

والذين جاؤوا من بعدهم وجدوا هذا الأمر مستقرًا على أساسه ، فلم يسعهم إلا أن يطمئنوا مُسَلِّمين إلا أنَّ القرآن كلام ذو معانٍ تدل عليها تراكيبه اللفظية . وعلى ذلك انعقد إجماع الأُمَّة الإسلاميَّة على أنَّ كلَّ لفظ في القرآن له معناه الإفرادي ، وكل كلام له معناه التركيبي ، وأنَّه لم يرد في القرآن ما لا معنى له ، ولم ترد فيه نصوص لها معانٍ لا تفهم إلا بالتوقيف عليها من طرف شخص معين ، بل إن كل ما فيه يدل على معانٍ ظاهرة ، دلالته عليها بحسب الوضع اللغوي العربي .

وقوانين التَّركيب العربي ، حتَّى الطَّائفة الإسلامية التي شذت في أواخر القرن الأول حيث قالت : إن في القرآن ما لم نفهمه ، وهي الطائفة التي عرفت باسم الحشوية ، إنَّما أرادت ألفاظًا لها معانيها لكنها لم تفهم ، ومع ذلك فإن الإجماع دحض تلك المقالة ، وتولَّى علماء الكلام وعلماء الأصول بيان ما بنيت عليه من إخلال ، وكذلك الذين نزعوا إلى النحلة الباطنية ، فعطلوا دلالة التراكيب ، وأنكروا أن تكون المعاني مستفادة منها بطريق الوضع اللغوي ، والتأليف النحوي والبلاغي ، فجنحوا إلى الإشارات بإبراز الأعداد ، وأسرار الحروف ، وزعموا ذلك علمًا خفيًا يتلقى ممَّن هو عنده بطريق الوراثة أو الوصاية أو الهبة ، قد اعتبروا معطِّلين لمعنى

الدين ، منكرين لحقيقته ، ملحدين عنه إلى الكفر لما تقتضيه تلك المقالة من إنكار التَّبليغ ، والنزول بالتعاليم الشرعية إلى منزلة العدم ، ومدرجة الإباحية ، والزَّج بالحكمة الدينية في المنهج السَّلبي الذي تذرَّعت به السفسطة اللاأدريَّة [١] إلى نقض مباني الفلسفة العقليَّة .

فالقرآن العظيم ، عندنا معاشر المسلمين ، كلام دلَّ على معانيه ، دلالة مأخوذة بالطريق الواضح العادي لدلالة الكلام العربي ، فليس هو على ذلك بمحتاج إلى التَّفسير احتياجًا أصليًّا ، ولكن حاجة القرآن إلى التفسير إنما هي حاجة عارضة ، نشأت من سببين :

السبب الأول : هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة ، وإنما كان نزوله وتبليغه في ظرف زمنيٍّ متَّسع جدًّا ، قدره أكثر من عشرين عامًا ، فكان ينزل منجمًا على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء ، وكان نزوله في تقدُّم بعض أجزائه وتأخر البعض الآخر ، على ترتيب معروف يختلف عن ترتيبه التعبُّدي ؛ لأن ترتيب تاريخ النُّزول كان منظورًا فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع ، مناسبة ترجع إلى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وترتيب التلاوة ، أو الترتيب التعبُّدي ، كان منظورًا فيه إلى تسلسل المعاني وتناسب أجزاء الكلام بعضها مع بعض ،

(١) اللاأدرية : مذهب فلسفي يوناني قديم مأخوذ من لا أدري .

وذلك يرجع إلى ركن آخر من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وكلا الترتيبين راجع إلى الوحي ، وكلاهما وقع به التَّحدِّي الإعجازي ؛ إلا أنَّ أولهما مؤقَّت ، زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة .

والتَّرتيب الآخر ، وهو ترتيب التِّلاوة التعبُّدي ، باقٍ لأنَّه في ذات الكلام ، يدركه كلُّ واقف عليه ، وتالٍ له من الأجيال المتعاقبة ، بينما التَّرتيب التَّاريخي لا يدركه إلا شاهد العيان لتلك الملابسات من الجيل الذي كان معاصرًا لنزول القرآن ، ممن كانت لهم تلك الملابسات دلائل وقرائن على ما أريد من المعاني التي استفادوها من التَّراكيب القرآنية .

فكان انقراض تلك الملابسات الوقتيَّة محوجًا إلى معرفتها معرفة نقليَّة تصوريَّة ؛ ليتمكَّن الآتون من استعمال القرائن والدوال التي اهتدي بها إلى معاني التَّراكيب القرآنية سابقوهم .

وبذلك طلبوا الرجوع إلى المعارف المنقولة عن تواريخ نزول الآيات ، ومحالها ، والمناسبات التي جاءت فيها للاستعانة بذلك على استيضاح المعاني المقصودة من التَّركيب استعانة فقط ؛ لأنَّ للتراكيب دلالاتها الذاتيَّة التي لا تحددها ، ولا تتحكَّم في تكييفها تلك المناسبات ، وإن كانت معينة على استجلائها .

وذلك ما يرجع إلى الأخبار المتعلِّقة بكلِّ جزء من أجزاء القرآن : بتعيين تاريخه ، ومحلّه ، وتصوير الحادثة التي

اتصلت به ، وهي المعارف التي تسمى « أسباب النزول » وما هي إلا مناسبات ، لا أسباب حقيقية . وإن سمّيت أسبابًا على طريق التّسامح والتجوُّز ، فإنَّ العلماء متّفقون على أنَّ ما يدل عليه الكلام القرآني هو الذي يؤخذ به ، على ما في دلالته من شمول واتّساع ، لا يضيق منهما مراعاة الملابسات الظّرفية التي اتّصلت بتاريخ نزوله ، وهو معنى قول علماء أصول الفقه : **إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب** .

فمن هذه الجهة أصبحت لفهم القرآن حاجة إلى علوم أثريّة نقليّة هي من علوم الرواية [1] لا من علوم الدّراية [2] ، تتصل بعلم الحديث وعلم السّيرة ، وترجع إلى ضبط تواريخ النّزول ، وعلاقات تلك التواريخ بمواقف من حياة النبي ﷺ ، ومواقعها من نسبة بعضها لبعض بالتّقدم والتأخُّر ، ومواقعها من تفاصيل الأحوال العامة والخاصة التي اتّصلت بها .

فكان ذلك عنصرًا أثريًا نقليًا يرتبط بأخبار السُّنة والسيرة ، هو أحد عنصري التّفسير الذي نشأت الحاجة إليه من السبب الأول من السببين .

وأما السبب الثاني : فهو أنَّ دلالات الألفاظ والتّراكيب ، تتبعها معانٍ تكون دلالة التّراكيب عليها محل إجمال أو محلّ إبهام ؛ إذ يكون التركيب صالحًا على الترديد لمعانٍ

---

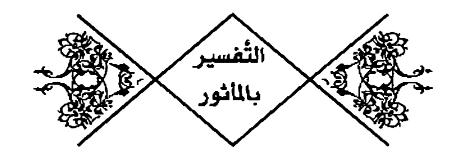
(١) علوم الرواية في مصطلح الحديث : هي المادة المتّصلة بألفاظ الحديث .
(٢) وعلوم الدراية : هي المادة المتّصلة بأحوال الرواة .

متباينة يتصوَّر فيها معناه الأصلي ولا يتبيَّن المراد منها ، كأن يقع التعبير عن ذات بإحدى صفاتها ، أو يكنَّى عن حقيقة بإحدى خواصِّها ، أو أحد لوازمها على الطرائق البيانية المعهودة في اللغة العربية وغيرها ، فينشأ عن ذلك إجمال ، يتطلَّب بيانًا ، أو إبهام يتطلَّب تعيينًا كما يقع ذلك في الكلام بصفة عامة ، ولما كان الذين اتَّصلوا أولًا بتلك المجملات أو المبهمات أو المُطْلَقات قد رجعوا إلى المبلِّغ ﷺ في طلب بيانها أو تعيينها أو تقييدها فتلقوا عنه ما أفادهم فإنَّ الذين أتوا بعدهم احتاجوا إلى معرفة تلك الأمور المأثورة عن النبي ﷺ لتتَّضح لهم تلك المعاني كما اتضحت لمن قبلهم ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالخبر المأثور عمن ليس عنده إلا العلم المعصوم الذي يوضِّح ذلك ، وهو النبي ﷺ فتكوَّن بذلك عنصر ثانٍ من عنصري التَّفسير هو وإن كان أقلَّ عدد مواقع من العنصر الأول ؛ لأنَّه يختصُّ بأمور معيَّنة محصورة ، ولا يعمُّ جميع أجزاء القرآن إلا أنَّه أكثر تأكدًا من العنصر الأول ؛ لأنَّ العنصر الأول يعين على فهم لم يكن متوقِّفًا عليه ، وأمَّا هذا العنصر الثَّاني فإنَّ تحقيق محامل الألفاظ على المقاصد التَّابعة لمعاني الكلام الأصليَّة يتوقَّف عليه توقفًا مطلقًا .

وعلى ما بين هذين العنصرين الأثريين من عناصر التَّفسير من تفاوت واختلاف ؛ فإنَّهما قد اتَّحدا في تكوين مادة مشتركة يعتمد عليها في تفسير القرآن ، هي مادة نقليَّة إخباريَّة

تستوي عامة عناصرها في الاندراج تحت عنوان جامع هو : « التفسير بالمأثور » .

* * *



توفّرت الدّواعي على تطلُّب الأخبار الرّاجعة إلى التّفسير بالمأثور في العصر النّبوي ، وزادت توفّرًا في عصر الصّحابة بعد وفاة النبي ﷺ . وكان ذلك أولًا مندرجًا ضمن الأخبار التي يتناقلها الصّحابة بعضهم لبعض ؛ على ما وردت به الوصايا الكريمة من قوله ﷺ : « **ألا ليبلّغ الشاهد منكم الغائب** » . وقوله : « **احفظوه وأخبروه من وراءكم** » . وقوله : « **نضّر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأدّاها كما وعاها** » .

فلمّا جاء العصر الثّاني خضعت النقول المتعلّقة بالأخبار التفسيريّة للناموس العام للأحاديث والأخبار النّبويّة : من احتمال الاختلاف والخلط ، والمجازفة والوضع ، أو الثّبات ، والإتقان ، والتحرّي ، والتّصحيح ، فشملته قواعد النّقد التي وضعت للأخبار بصفة عامة ، وترتّبت بها منازل المحدّثين ، وتعين المتهمون بالوضع والموسومون بالضّعف ، وتمحّصت الأحاديث بتأييد بعضها ببعض ، وردّ بعضها لبعض ، وطرحت الأحاديث الضّعيفة والرّوايات المنكرة ، للصّحيح

المشهور ، الذي نقله الثِّقات المعروفون بالصِّدق والأمانة .

وتحت ذلك التَّيار الباهر من أنوار النَّقد والتَّمحيص ، برزت الوجوه النَّضرة النيِّرة التي تحقَّقت فيها الدَّعوة النبويَّة : وجوه الممتازين بإتقان الرِّواية وضبط الأخبار ، وتصحيح الأحاديث ، فأصبحوا مرجوعًا إليهم في طلب المعارف التَّفسيريَّة مشارًا إليهم بذلك ، يتواصى بهم الطالبون ، وتضرب إليهم أكباد الإبل في طلب العلم .

فكما عرف رجال بصدق الحديث وإتقانه في عامة السُّنن والسير ، وعرف رجال بالاجتهاد والفقه ، فرجع إلى هؤلاء وهؤلاء في ما تميَّزوا بإتقانه من أمر الأثر ، أو من أمر النَّظر ، فقد امتاز رجال آخرون بأنهم أثبات الأخبار ، وحجج الآثار في تلك الشُّعبة المستقلَّة من الحديث ، الممتازة بغاياتها ، المرتبطة بفهم القرآن ، وهي شعبة الأخبار التَّفسيرية أو التَّفسير بالمأثور فيما يرجع إلى فرعي « أسباب النزول » و « مبهمات القرآن » .

وقد تولَّى حافظ الإسلام العظيم جلال الدِّين السيوطي حصر الممتازين في عصر الصَّحابة بدقة المعرفة في تفسير القرآن ، كما تولَّى حصر الممتازين بالاجتهاد للرجوع إليهم في الفتوى ، فذكر في كتاب الإتقان : أنَّ أعلم الصَّحابة بالتفسير ، وأتمَّهم امتيازًا عن البقيَّة بطول الباع في الإعراب عن معاني القرآن ، بصورة مسلَّم لهم فيها من بقيَّة معاصريهم

من الصَّحابة ، إنَّما هم الخلفاء الأربعة : أبو بكر وعمر وعثمان ، وعلي ﷺ ثم عبد اللّٰه بن مسعود ، والزبير بن العوام ، وزيد بن ثابت ، وأبي بن كعب ، وأبو موسى الأشعري ، وعبد اللّٰه بن عباس ﷺ . وقد كان لسبق وفاة التِّسعة الأولين من هؤلاء العشرة ، وقلَّة اختلاطهم بالنَّاشئة الغالبة في عصر التَّابعين ، ما رفع منزلة آخر العشرة وأصغرهم ، وأبرز مقامه في جيل لم يجد النَّاس فيه مفزعًا للحديث في التَّفسير أتمّ اضطلاعًا به منه ، ونعني به حبر الأمَّة ، وترجمان القرآن : عبد اللّٰه بن عبَّاس ، فإنَّه لم يبق عند منتصف القرن الأول من الهجرة من بين الصَّحابة وغيرهم ، إلا مذعن لابن عباس ، مُسلِّم له مقدرته الموفَّقة ، وموهبته العجيبة وعلمه الواسع في تفسير القرآن .

وقد اتَّصل تفسير القرآن ، عند ابن عباس ، بعناصر زائدة على العنصرين الذين قدَّمناهما في الحديث الماضي ، وهما : عنصر أسباب النزول ، وعنصر مبهم القرآن . فكان ابن عباس يضيف إليهما عنصرًا لغويًّا : في فهم معنى المفرد ، أو فهم سرِّ التركيب ، ويتَّخذ مادة لذلك من الشِّعر الجاهلي . فكان كثيرًا ما يقول عندما يسأل عن معنى من تراكيب القرآن فيقرِّره . أما سمعتم الشاعر يقول كذا ، وينشد البيت كما أثبت ذلك ابن سعد في الطَّبقات ، ونقل عنه الطبري أنَّه قال : إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر ؛ فإنَّ

الشّعر عربي .

وكثيرًا ما كان يفسّر الكلمات ببيان أنها معرّبة عن لغة أخرى ، ويرجع بها إلى اللغة التي عرّبت عنها ، فيبيّن معناها فيها ، وقد وردت أقوال كثيرة عنه في ذلك في صحيح البخاري .

وعنصر آخر أضافه ابن عباس ، على ما نقل عنه في المصادر المعتمدة ، إلى تفسير القرآن : هو عنصر الأخبار التي لم تجئ في حديث النبي ﷺ مما يرجع إلى بيان مبهمات القرآن ، وذلك ما كان يرجع فيه إلى مصادر المعرفة المتوفّرة لديهم يومئذ من التاريخ العام وأخبار الأمم ، لا سيما الأمّتين الكتابيّتين : اليهود والنّصارى . ومن الظّاهر أنّ هذين العنصرين ، وإن وجدا في بعض كلام ابن عبّاس ، لا يصح اعتبارهما من التفسير بالمأثور ؛ لأنّ مرجعهما إلى الفهم وإلى المعرفة العامّة ممّا يجوز أن يكون محلّ خلاف مقبول من طرف من يفهم فهمًا غير الفهم الذي ارتضاه ابن عبّاس ، اعتمادًا على شاهد غير الذي اعتمد عليه ، أو جنوحًا إلى تخريج للتركيب على غير ما خرّجه عليه ، أو يكون محلّ خلاف معتبر أيضًا من طرف من عنده معرفة أمر من التواريخ أو أخبار الكتب السماوية القديمة يختلف عما عند ابن عباس ، ويمكن توسيع المفاد القرآني به على خلاف ما رأى ابن عباس في توسيع المفاد القرآني بما لديه من المعرفة ، ومن هنالك بدأ التّفسير بالمأثور يختلف بلون آخر من التّفسير : يقبل

اختلاف الأفهام ، واختلاف التّقادير ، واختلاف الاجتهاد في استنباط المعنى ، تبعًا لاختلاف ما يرجع إليه الاستنباط : من فهم لغويٍّ ، أو معرفة تاريخيّة لم تؤثر في السنّة النبويّة .

وكما كان التّفسير بالمأثور يرد هذا المورد الممزوج بغير المأثور عند ابن عباس ، كان يرد كذلك عند غيره من الصّحابة المختصين بالتّفسير ، وقد تفرّقوا بين المدينة والكوفة والبصرة والشّام ، فاستقرّ كلٌّ واحد أو جماعة منهم في واحد من هذه المراكز كما استقرّ ابن عباس في مكّة .

ولكن المنقول من ذلك عن ابن عباس كان أوسع دائرة ، وأتمَّ رواجًا بسبب ما امتاز به ابن عباس من الاعتبارات التي أسلفناها .

وقد تكوَّن بين يدي ابن عبّاس في مكّة ، وتخرَّج عليه رجال من التّابعين اختصّوا برواية التّفسير عن ابن عباس ، كان نظر علماء الحديث إليهم ، كنظرهم إلى غيرهم من المحدِّثين ورواة الأخبار ، مختلف التّقدير .

فكما وجد في أصحاب ابن عبّاس رجال مشهورون بالصدق والثّقة والإتقان ، يعتمد المحدِّثون على أخبارهم ، ويسندون عنهم ، مثل : مجاهد ، وعكرمة ، وطاووس ، وعطاء بن أبي رباح ، وسعيد بن جبير ، وهم الذين خرَّج عنهم الإمام البخاري ما وجد في صحيحه من التفسير مسندًا إلى ابن عباس ، فقد وجد في أصحاب ابن عباس أيضًا من

كان منهم رجال الحديث على أشدّ الحذر ، وأثبتوا أنّ في كلّ ما رووا نظرًا ، مثل : الضحّاك ، وعطيّة بن سعد ، والسُّدي الذي يروي عنه محمد بن السّائب الكلبي ، وقد ضُرب بهما المثل في ضعف الحديث ، حتى إنّهم قالوا : إنّ أوثق سلاسل الإسناد هي : مالك عن نافع عن عبد اللّه بن عمر ، وتسمّى « سلسلة الذّهب » ، وأنّ أوهى السلاسل هي : الكلبي عن السُّدي عن ابن عباس وتسمّى « سلسلة الخزف » .

وليس المراد بذلك ، كما هو واضح ، أنّ الضّعف من ابن عبّاس ، ولكنّه من الرّاوي عنه المفتري عليه ، وكما ثبت هذا التّقدير المختلف لأصحاب ابن عباس ، ثبت لأصحاب غيره من الصّحابة المشهورين بالرواية عنهم ، من الحجازيّين والعراقيّين والشاميّين ، ونظرًا إلى اشتهار ابن عبّاس في التّفسير شهرته التي وصفنا ، فإنّ الوضّاعين والمنتحلين والمجازفين فتنوا بالكذب عليه ، وإسناد الأكاذيب إليه ، وحاشاه ، وذلك شأن الانتحال في إرجاع كلّ منتحلٍ إلى المشتهر في الباب الذي وقع الانتحال فيه ، وبذلك أصبح السّقيم فيما ينسب إلى ابن عباس غالبًا على الصحيح ، حتى ذكر علماء الحديث ، نقلًا عن الإمام الشّافعي ، أنّه لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا نحو مائة حديث .

وبذلك ينبغي الاعتماد على أنّ تلك الكتب المشهورة - وقد طبع بعضها - المشتملة على تفسير كثير مسند إلى ابن عبّاس

هي مصادر غير موثوق بها للتفسير عند العلماء ، وأنَّ التَّفسير الموثوق بنسبته إلى ابن عباس هو ما مرّ بغرابيل النَّقد ، فانتهى إلى الكتب الموثوق بها ، مثل : صحيحي البخاري ومسلم وبقيَّة الصحاح .

ونظرًا إلى هذا الاختلاط الذي طرأ على التفسير بالمأثور ، فيما ورد عن ابن عباس وما ورد عن غيره ، فإنَّ علماء الحديث في أواخر القرن الأوَّل لم يزالوا يتابعون هذه الأحاديث التي يقذف بها بين العوام ، كما قال الإمام مسلم في مقدِّمة صحيحه ؛ وذلك ببيان الصَّحيح من السَّقيم ، والتَّنبيه على الرَّاوي الموثوق به والرَّاوي المقدوح فيه ، فصارت تلك الأحاديث الرَّائجة بطريق النَّقل الشَّفهي في النِّصف الثاني من القرن الأوَّل ، متَّبعة بتعاليق نقديَّة تتَّصل بها ، هي التي علق بها عليها رجال النقد من أئمة الحديث .

فلما استهلَّ القرن الثَّاني ودخلت العلوم الإسلاميَّة في دور التَّدوين ، انبرى أحد الأئمة الثِّقات من رجال الحديث : وهو عبد الملك بن جريج ، المتوفى سنة ١٤٩ هـ ، إلى جمع تلك الأخبار في كتاب ، فكان أوَّل من ألَّف في التفسير ، وهو على ثقته المشهود بها عن ابن سعد ومن بعده من علماء الرجال ، لم يتحرَّ آثار تلك النُّقول ، ولكنه أورد الأقوال في تفسير القرآن على علاَّتها ، فعقَّب كلَّ خبر بما قيل فيه من تجريح أو تعديل ، فدخل علم التَّفسير بذلك إلى

حيز التَّدوين الكتابيّ ، على ما كان عليه من اختلاط بين الصَّحيح والسَّقيم على قابليَّة كلٍّ منهما التَّميُّز عن الآخر بما سبق من النُّقول منذ القرن الأول ، فاحتاج هذا الوضع إلى دراسة نقديَّة لتلك النُّصوص وتخريج جيِّد لها بأسانيدها ، مع الإلمام بالنَّواحي الثلاث التي أصبحت أخبار التَّفسير راجعة إليها ، وهي : الأثريَّة ، واللُّغويَّة ، والعلميَّة ، بحيث أصبح لكلٍّ ناحية من تلك النَّواحي الثلاث أثر في نقد النَّاحية الأخرى وتعديل ميلها ، وتلك هي الخطَّة التي انتهجتها كتب التَّفسير ابتداءً من النِّصف الثَّاني من القرن الثَّاني .

* * *



يحيى بن سلّام

كانت أول التّفاسير ظهورًا في النّصف الثاني من القرن الثّاني بعد كتاب عبد الملك بن جريج ، التّفاسير المتوخيّة طريقة جمع الأقوال بحسب ما انتهى إلى مؤلّفيها من طرق الإسناد .

وقد اقتضى ذلك لا محالة اشتمال الكتاب الواحد ، في الآية الواحدة على أخبار متخالفة ، وآثار متفاوتة الدرجات من حيث مظنّة الثّبوت لقوّة الأسانيد وضعفها . فتطلّب ذلك رجوعًا إلى تلك الأخبار بالنّقد والتّمحيص ، ليوضع منها ما يوضع على بساط الطّرح والتّزييف ، ويثبت منها ما يثبت على مدرجة الاعتماد والتّحصيل ، لا سيما وقد انتهى الكثير منها إلى المؤلّفين متبعًا بتعاليق نقديّة اتّصلت بها ، وصارت ذيولًا لها منذ أن كانت متناقلة بالطريق الشفهي ، قبل أن تدخل حيز التّدوين .

فأصبح موقف المؤلّفين حيال تلك الأخبار ، مثل : موقف مصنّفي السنّة من مختلف الحديث ، وموقف الفقهاء

من متعارض فتاوى فقهاء الصَّحابة والتَّابعين ، موقفًا يستدعي إدخال عناصر جديدة من المعارف المتَّصلة بتوضيح البحث ، ثمَّ إدخال عنصر شخصي من النَّقد والتَّقدير ، والإسقاط والتَّحصيل أو الجمع والتَّأويل ، ينتهي إلى حكم موضوعيٍّ فاصل بحسب اجتهاد المؤلِّف وتقديره ، تتخذ له تلك الأخبار المتخالفة أسانيد ومقوّمات للاستنتاج كما يتَّخذ مجموع البيانات المتعارضة مع ما يتَّصل بها من وسائل الإثبات سندًا لقضاء القاضي .

وكانت أهمُّ العناصر المرجوع إليها ، بالإضافة إلى عنصر الرِّوايات الواردة ، عنصرين يتَّصلان مباشرة باللَّفظ القرآني ، هما : عنصر القراءة وعنصر الإعراب .

أمَّا القراءة ، فهي عبارة عن الصُّورة التي جاء عليها ضبط مفرد من ألفاظ القرآن بحسب ما سمع منه ونقل بالتَّواتر ، مما يرجع إلى تحقيق ذات الحرف ، أو ما يرجع إلى شكل النُّطق به أو ما يرجع إلى حركته . فما يرجع إلى تحقيق ذات الحرف هو أمر مستند إلى رواية القرآن كما تلاه النَّبي ﷺ على رؤوس الأشهاد تحدِّيًا مرة ، وتعبُّدًا تارة ، وتلقينًا تارة أُخرى ؛ وذلك أمر في الكثرة الغالبة لا مجال للاختلاف فيه إلا ما ورد من اختلاف يسير ، قريب أمره ، يرجع إلى اختلاف النَّاقلين في حكاية ما سمعوا من اللَّفظ بإثبات حرف مد ، أو اختزاله ، مثل : قيمًا وقيامًا ، ومثل : فآذنوا وفأذنوا أو تعويض

حرف بغيره مما يتقارب ويشتبه ، مثل : يعملون وتعملون ، وإبراهيم وإبراهام ، ويخادعون ويخدعون .

وما يرجع إلى شكل النُّطق بالحرف راجع إلى اختلاف طرق النُّطق بحسب اختلاف اللَّهجات ، مثل : الاختلاف بين الإمالة والفتح ، وبين قطع الهمزة وتسهيلها ، وبين الإظهار والإدغام ، والاختلاف بين ضمِّ الميم في ضمير الجماعة الغائبين وإسكانها ، مثل : عليهم وعليهمو ، وذلك كله راجع إلى الجواز الأصليّ في نطق تلك الحروف ، تبعًا لاختلاف اللَّهجات .

وأما الصورة الثالثة ، وهي اختلاف حركة الحرف ، فإنَّ منها ما يرجع إلى غير آخر الكلمة ؛ وذلك أيضًا داخل في محلِّ الجواز الأصليّ بحسب ضبط الكلمة بوجهين في وضعها ، مثل : القدُس والقدْس أو بحسب جواز الوجهين في حركة الحرف تبعًا لقواعد التَّعريف ، مثل : يحسِبون ويحسَبون .

ومنها ما يرجع إلى آخر الكلمة ، والاختلاف فيه راجع إلى الاختلاف في إعراب التَّركيب بناء على تقدير موقع اللفظ المختلف فيه من بناء عموم الجملة ، مثل : الاختلاف في قوله تعالى : ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ ﴾ ، (فتلقى ءَادَمَ من ربه كلمات) .

وبهذا التفصيل يظهر أنَّ لعنصر القراءة في بعض نواحيه

اتصالاً قويًّا بالتّفسير ، وإن كان من بعض نواحيه الأخرى بعيدًا كلَّ البعد عن غرض التّفسير أو هو أجنبيٌّ عنه بالكليّة ، وأنَّ الأقوى اتّصالاً بالتّفسير هو ما يرجع إلى اختلاف حركة الإعراب بناء على ما بين الإعراب والمعنى من ارتباط الفرع بالأصل ، ولذلك كان علم التّفسير وعلم القراءات متمايزين ، كلٌّ منهما عن الآخر : برجوع التّفسير إلى الدّراية ، ورجوع القراءات إلى الرّواية ، وإن كانا متّصلين من وجه بما للرّواية من أثر في تحقيق الدّراية والعكس .

وكان المفسّرون الأوّلون مأخوذين بلزوم الالتفات إلى القراءات والاعتماد عليها ، حتّى إنَّ رجحان قراءة من القراءتين يرجّح أحد المعنيين المفروضين في تفسير الآية ، وإنَّ رجحان أحد المعنيين قد يرجّح أيضًا إحدى القراءتين على الأخرى ، فكان عنصر القراءة الذي دخل في تفاسير القرن الثاني استمدادًا لقضايا منقولة من علم القراءات استخدمت في إيضاح المعاني وتقريرها .

وأمّا العنصر الآخر ، وهو عنصر الإعراب ، فإنَّ التّراكيب القرآنيّة لما كانت عربيّة ؛ كان فهم معانيها وتحصيل فوائدها متوقّفًا على استيعاب المعنى الذي تفيده الألفاظ بالتّركيب ، تبعًا لقانون تأليف الجملة العربيّة ، ولما كانت الطبائع السليمة والسّلائق الصّافية هي المرجع في استفادة المعاني من تراكيبها ، لما كانت الأمّة العربيّة بعيدة عن الاختلاط ، وملكاتها اللغوية

متينة ثابتة ، فلم تكن هناك قواعد مقرّرة ، ولا قوانين مدوّنة ؛ لأنّ الملكات والسّلائق مغنية عنها .

فلما تحضرت الأمصار ، وتفنّنت الحضارة ، تغيّرت الملكات وقصرت السلائق ودخلت اللّغة في دور الملكة الصناعيّة التي تستفاد بالتّعليم ، وتستند إلى القوانين والقواعد ، منذ ظهر علم النّحو في البصرة في منتصف القرن الأوّل ، إلى أن ازدهر بالبصرة أيضًا ، ووضعت فيه هناك التآليف ، أول عصر التدوين في أوائل القرن الثاني ، فكان النّحو في وضعه المقنّن المقعّد مادة ضروريّة للتّفسير يعتمد عليها في تحليل التركيب القرآني ، وبيان مواقع المفردات بعضها من بعض ، وما استقرّ فيها من روابط الإعراب .

فلجأ المفسّرون في القرن الثاني إلى آثار البصريّين الأوّلين ، من : عيسى بن عمر ، والخليل بن أحمد ، ويونس بن حبيب ، واستفادوا منها ما مهّد لهم طريق الإعراب عن أوجه التراكيب ومكّن لهم من ضبط مواقع الألفاظ بقوانين الإعراب ، ليدقّقوا المعنى المستفاد من خلال التّركيب ، ومواقع مفرداته .

فكان ذلك عنصرًا ثانيًا أدخلوه على ما انتهى إليهم من أخبار التّفسير بالمأثور التي دونت في القرن الأوّل ؛ وذلك هو الذي قوى من سواعدهم ليقتلعوا شيئًا كثيرًا مما علق بالتّفسير بالمأثور من آثار الأخبار الواهية ، أو الدّعاوى التي لا بينات لها ، فوضعوا الأيدي على مكان الفوائد التي يتوهّم

الناس أنها مأخوذة من القرآن ، وليس في القرآن ما يقتضيها ، ولا ما يقتضي خلافها في إيضاح مبهماته .

وإنّه لممّا يجدر التّنبيه إليه في هذا المقام ، أنّ الذين يشيرون إلى هذه الطريقة وخصائصها من الكاتبين حديثًا في تاريخ التفسير ، يبادرون إلى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير الطبري ، فيقطعون بذلك اتّصال سلسلة التطوّر في الأوضاع التفسيريّة بين القرن الأول والقرن الثالث ، بإضاعة الحلقة من تلك السّلسلة التي تمثّل منهج التّفسير في القرن الثاني ؛ لأنّ تفسير ابن جرير الطبري أُلّف في أواخر القرن الثالث ، وصاحبه توفّيَ في أوائل القرن الرّابع ، والحال أنّ الحلقة التي يتمّ بها اتصال السلسلة وضاعت عن الكاتبين المحدثين في تاريخ التفسير من المستشرقين وغير المستشرقين ، هي حلقة إفريقيّة تونسيّة ، بالوقوف عليها يتّضح كيف تطوّر فهم التّفسير عما كان عليه في عهد ابن جريج ، إلى ما أصبح عليه في تفسير الطبري ، ويتّضح لمن كان الطبري مدينًا له بذلك المنهج الأثريّ النّظريّ الذي درج عليه في تفسيره العظيم .

وإنّما نعني بهذا تفسيرًا جليلًا من صميم آثار القرن الثاني ، وهو أقدم التّفاسير الموجودة اليوم على الإطلاق ، أُلّف بالقيروان وروي فيها ، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان ، وهو الذي يعتبر مؤسّس طريقة التّفسير النّقدي ، أو الأثريّ النّظري التي سار عليها بعده ابن جرير الطبري واشتهر بها ؛

ذلك هو تفسير يحيى بن سلَّام التميمي البصري الإفريقي المتوفى سنة ٢٠٠هـ ، وهو تفسير يقع في ثلاثين جزءًا من التَّجزئة القديمة ، أي في ثلاث مجلَّدات ضخمة ، مبنيّ على إيراد الأخبار مسندة ، ثمَّ تعقُّبها بالنَّقد والاختيار ، فبعد أن يورد الأخبار المرويَّة مفتتحًا إسنادها بقوله : « حدَّثنا » يأتي بحكمه الاختياري مفتتحًا بقوله : « قال يحيى » ويجعل مبنى اختياره على المعنى اللغوي والتَّخريج الإعرابي ويتدرَّج من اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التي تتماشى وإياه ، مشيرًا إلى اختياراته في القراءة بم يقتضي أنَّ له رواية أو طريقًا لا يبعد أن تكون راجعة إلى قراءة أبي عمرو بن العلاء البصري ؛ لأنَّ يحيى بن سلام بصريُّ النَّشأة ، وإلى طريقه المختار في القراءة يشير في تفسيره بقوله : « والذي في مصحفنا » .

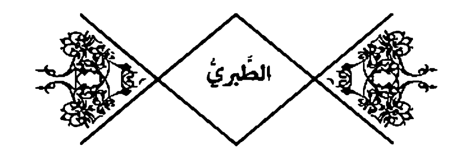
وقد نصَّ ابن الجزري على أنَّ هذا الكتاب سُمِعَ من مؤلِّفه بإفريقية ، وشهد بأنَّه كتاب ليس لأحد من المتقدِّمين مثله ، وكذلك نقل عن إمام القراءات أبي عمرو الدَّاني أنَّه قال : « ليس لأحد من المتقدِّمين مثل تفسير ابن سلام » . وذلك ينطق بسبقه إلى طريقة ، وابتكاره منهجًا ، وقد تلقَّى هذا التفسير عن مؤلِّفه فقيه إفريقيٌّ هو أبو داود العطار المتوفى سنة ٢٤٤ هـ .

وتوجد من هذا التَّفسير ببلادنا التونسية نسخة عظيمة القدر موزَّعة الأجزاء ، نسخت منذ ألف عام تقريبًا ، منها :

مجلّد يشتمل على سبعة أجزاء بالمكتبة العبدليّة بجامع الزيتونة الأعظم ، وآخر يشتمل على عشرة أجزاء بمكتبة جامع القيروان ، ومن مجموعهما يتكوّن نحو الثلثين من جملة الكتاب . ويوجد جزء آخر لعلّه يتمّم بعض نقص النسخة هو من المقتنيات الخاصة لبعض العلماء الأفاضل .

ولعلّ فذاذة هذه النّسخة التونسيّة هو الذي يعتذر به للّذين أهملوا شأن ابن سلّام في مراحل التّفسير ، وإن كان التعريف بها حاصلًا منذ أكثر من خمسين سنة في الجزء الأول من الفهرس التّفصيلي للمكتبة العبدليّة ، وقد أخذت عنها صور لمعهد المخطوطات العربيّة وكثير من دور الكتب في المشرق والمغرب .

* * *



الطَّبريُّ

إذا اعتبرنا يحيى بن سلّام مؤسّس طريقة التّفسير الأثري النّظري في القرن الثاني - وإنّه لكذلك - فإنّ محمد بن جرير الطبري هو ربيب تلك الطّريقة ، وثمرة ذلك الغراس .

كان التّفسير عندما انتهى إلى الطّبري في أوائل القرن الثّالث نهرًا مزبدًا ، ذا ركام ورواسب ، قد انصبّ إلى بحر خضم عباب فامتزج بمائه وتشرّب من عناصره ، وصفا إليه من زبده وتطهّر لديه من ركامه ورواسبه .

ذلك هو المثل المضروب حقًّا لما كان للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المولود سنة ٢٢٤ هـ ، والمتوفى سنة ٣١٠ هـ من الأثر في تطور فن التّفسير في القرن الثالث .

فلقد كان رجلًا عجيبًا في جمعه نواحي متباعدة من فنون العلم وبلوغه فيها جميعًا درجة متساوية من الإمامة ، فهو من الأئمّة المجتهدين أصحاب المذاهب في الفقه ، وهو من أئمّة الحديث أهل الرّواية الواسعة والضّبط المتقن ، روى عن العراقيّين والشّاميّين والمصريّين ، وشارك البخاري في كثير من

شيوخه ، وهو من رجال التّاريخ والمعرفة الواسعة المفنّنة بالأحداث والرّجال ، وقد ألّف كتابه المشهور في التاريخ ويعتبر مرجع المراجع ، وبه عُدَّ إمام المؤرّخين غير منازع ، إلى عظيم خُلُقه ، وجميل تقواه ، ومتين بيانه ، وبديع شعره ، حتّى قال الخطيب البغدادي في ترجمته من تاريخ بغداد : « جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره » .

فكان جديرًا بالتّفسير حين تناوله الطّبري بتلك المشاركة الواسعة ، وذلك التّفنُّن العجيب أن يبلغ أوجه ، وأن يستقرّ على الصورة الكاملة التي تجلّت فيها منهجيته ، وبرزت بها خصائصه مسيطرة على كلّ ما ظهر من بعده من تآليف لا تحصى في التّفسير .

ولقد أدرك هذه المزيّة ، وشهد له بها القدماء والمحدثون فسارت نسخه العربيّة ، ونقل إلى اللّغة الفارسيّة في القرن الرابع ، ثم اعتنى به علماء المشرقيّات اعتناء زائدًا في منتصف القرن الماضي .

فعظم إعجاب الدّارسين بالمنهج العلميّ الذي درج عليه في تحقيق دلالات القرآن والإفصاح عن معانيه بصورة محكمة مبيّنة ، متينة الأسس ، واضحة المعالم بحيث يتتبع مطالعة ألفاظ القرآن كلمة كلمة ، وآية آية ، فيجد من بيان الطّبري ما يلقى على كلّ ما يمر به من ذلك أنوارًا تحصّل له المعاني ، وتبسط أمامه طرائق استفادتها ، وتوقفه على تفرّع

المسالك التي طرقها مستفيدوها من قبل ، وعلى ما بينها من أوجه التَّناسب والتَّخالف ، وعلى ما يتسلط على ذلك من النُّقول والأحكام الفاصلة ، فكان التَّفسير على يده قد اصطبغ صبغة جديدة بحقٍّ ، لعلَّها هي التي سمحت له أن يختار ؛ للدَّلالة على صنيعه ، كلمة ما كان يختارها متعاطو التَّفسير من قبله وهي كلمة « التَّأويل » . فسمَّى تفسيره باسم « جامع البيان عن تأويل القرآن » والتزام كلمة التَّأويل في ترجمة كل فصل من فصوله من المقدِّمات الواسعة المبسوطة إلى كلامه في تأويل الاستعاذة ، ثمَّ تأويل البسملة ، إلى فيوض بياناته على الآيات معنونًا كلًّا منها على طريقة ملتزمة مطَّردة بقوله : « القول في تأويل قوله تعالى كذا » .

وإنَّ الَّذي ينظر نظر المقارنة بين تفسير الطَّبري والتفاسير التي جاءت بعده ، من ابن عطيَّة والزَّمخشري إلى الفخر الرَّازي والبيضاوي ، إلى الذين ساروا على خطاهم ، واغترفوا من بحارهم ، من ابن عرفة إلى أبي السعود ، أو الذين تحرَّروا من اتباعهم ، متوخِّين الابتكار في الأسلوب ، والاستقلال في الفهم من ابن تيمية وابن القيم ، إلى محمد عبده ورشيد رضا ، ليجد من وحدة الأساليب وتقارب الطرائق على مرِّ تلك الألف سنة وزيادة بين الطَّبري والذين جاؤوا من بعده ، ما لا يوجد في أي من الفنون ، بين أوضاع القرن الثالث وأوضاع القرون المتعاقبة من السادس إلى الرابع عشر ، فلو أخذنا كتابًا من كتب النَّحو

في القرن الثالث ، مثل : كتب المبرّد وثعلب أو من كتب الفقه في القرن الثّالث أيضًا ، مثل كتب الخصّاف وابن المواز وابن سُريج ، وقارنّاها إلى كتاب من الكتب المتداولة في النحو أو الفقه مما أُلّف في القرن السابع ، مثل : كتب ابن مالك أو كتب النسفي وابن الحاجب والنّووي بله ما ألف بعد ذلك ، من مثل كتب الصبان والحصكفي والدّردير ، لأنتجت تلك المقارنة ، أنَّ بين الكتابين القديم والحديث اختلافًا في الطريقة واللُّغة والبيان ، يتنكَّر به كلٌ منهما لصاحبه ، وبخلاف ذلك نجد عندما نقارن بين تفسير الطَّبري وواحد من التَّفاسير المتداولة التي ذكرناها تقاربًا يتَّضح به ما بين هذا وذاك من نسب قريب .

فإنَّ الطَّبري عندما ينتصب للقول في تأويل الآية يسردها ، ثم يقول : « يعني تعالى بذلك » ويفصح ببيانه عن المعنى المراد ، معتمدًا ربط السياق والعود بمراجع الكلام إلى معاقدها الواردة في مواضع أُخرى من القرآن العظيم ، ومتمسّكًا بما يدور عليه المعنى من دلالة المفردات اللُّغوية على المعاني التي هي مستعملة فيها ، ببيان المعنى الأصلي للمفرد ، والمعني المنقول إليه ، مع بيان مناسبة النَّقل ، والاستشهاد بالشِّعر العربيِّ ، على ما يثبت استعمال اللَّفظ في المعنى الذي حمله عليه ، ويكون في ذلك جازمًا غير متردِّد ، مستقلًا غير مقلِّد ، ثم ينتقل إلى دعم ما ذهب إليه بما ينقل عن المتكلِّمين في التفسير من قبله ، فيعنون بقوله :

« ذكر من قال ذلك » ، ويورد الأسانيد مسلسلة عن شيوخه : ابن المثنَّى أو أبي كريب أو محمد بن بشَّار أو يونس بن عبد الأعلى أو غيرهم ، إلى ذوي القول في التَّفسير بالمأثور من الصَّحابة أو من موثِّقي التَّابعين ، مثل : مجاهد والحسن البصري ، أو ممن دونهم ، مثل : السُّدي أو وهب بن منبه ، فإذا كان المتَّفق عليه من بين تلك الأخبار شيئًا واحدًا يؤيِّد المعنى الذي ابتدأ بتقريره اكتفي بذلك ، وربما جعل ابتداء سوق الأسانيد قوله : « وبمثل الذي قلنا من ذلك قال أهل التَّأويل » ، وإذا كان المعنى غير متَّفق عليه يقول : « وبما قلنا في ذلك قال جماعة من أهل التَّأويل » ، فأورد الأسانيد عنهم ، وإذا كان الأمر راجعًا إلى اختلاف في تعيين فهم لا يتوقَّف على تعيينه المعنى ، أشار إلى الخلاف في ذلك بعد تقرير المعنى الذي لا يختلف باختلاف تقدير المعنيين ، ففصل الأقوال وأورد على كلِّ قول منها ما يثبت عزوه من الأسانيد ، ثمَّ يعقب ذلك كله ببيان أن ليس له غنى في فهم معنى الكلام ، ولا تأثير في اختلاف تقديره .

ففي قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٣٢] الآية ، ابتدأ بتصوير الحكم الذي نزلت به الآية ، ثم قال : اختلف أهل التَّأويل في الرجل الذي كان فعل ذلك فنزلت فيه الآية ، فقال بعضهم : كان ذلك الرجل معقل بن يسار المزنيّ ، ثم قال : « ذكر من قال ذلك » ،

وأورد على التّابع أحد عشر حديثًا ، ثم قال : قال آخرون : كان ذلك الرجل جابر بن عبد اللّه الأنصاري « ذكر من قال ذلك » وأورد حديثًا واحدًا ، ثم قال : « وقال آخرون : نزلت دلالة على نهي الرجل عن مضارّة وليّته . ذكر من قال ذلك » ، وأورد ستّة أحاديث ، ثم عقّب جميع ذلك بقوله : « قال أبو جعفر ، والصّواب من القول في هذه الآية أن يقال : إنَّ اللّه - تعالى ذكره - أنزلها دلالة على تحريمه على أولياء النّساء مضارّة من كانوا له أولياء من النّساء ، وقد يجوز أن تكون نزلت في أمر معقل بن يسار أو في أمر جابر بن عبد اللّه ، وأي ذلك كان فالآية دالّة على ما ذكرت » .

وهو في كثير من صور انتقاده للأحاديث المسندة قوي الاعتماد على الفقه وملاءمة الأنظار من الأقول ، فكثيرًا ما يردُّ حديثًا في تأويل آية بأنّه خلاف ما تقرّر عند الفقهاء من الحكم .

كما أنّه في صور أخرى قوي الاستناد إلى ما بين النّحويين من كلام في تخريج التّراكيب وما تجاذبوه من نظر في تأويل شواهدها ، وكثيرًا ما يجعل التّخريج النّحوي الراجح توجيهًا للقراءة وبيانًا لأولويّتها ، ويستخرج من رجحان القراءة وتوجيهها اختيار المعنى أو الحكم الذي يأخذ به ، تبعًا لاختيار القراءة واختيار الوجه النّحوي الذي خرجت عليه ، فيقول : « ... وأولى القراءتين بالصّواب في ذلك » وربّما يؤكّد جزمه

بالاختيار ، فيقول : « ... والقراءة التي لا أختار غيرها » .

وبهذه الطَّريقة أصبح تفسير ابن جرير الطَّبري تفسيرًا علميًّا يغلب فيه جانب الأنظار غلبة واضحة على جانب الآثار ؛ حتى إنَّه لو اقتصر فنُّه على مجرَّد عزو الأقوال المتخالفة لأربابها ، وجرد عن طويل الأسانيد ومكرَّرها لبقي وافيًا تمام الوفاء بما يقصد له من كشف عن دقائق المعاني القرآنيَّة ، وما يستخرج منها من الحكم والأحكام ، على اختلاف المذاهب والآراء ، وما يتَّصل بها من استعمالات اللُّغة ومسائل العربيَّة ، ولازداد شبهه بالتَّفاسير العلميَّة التي جاءت من بعده قوَّة ووضوحًا ، فلذلك يصحُّ أن نعتبره تحوُّلًا في منهج التفسير ذا أثر بعيد ، قطع به التَّفسير ما كان يربطه إلى علم الحديث من تبعيَّة ملتزمة ، بل إنَّه جعل العنصر الذي كان الحديث يسيطر به على التَّفسير أقل عناصر التَّفسير أهميَّة ؛ وذلك هو عنصر تفسير المبهمات ومعرفة أسباب النُّزول ، وجعل العنصر الذي لا غنى للتَّفسير فيه عن النَّقل ، وهو عنصر بيان الأحكام ، معتمدًا على فتاوى الفقهاء ، معتضدًا بمعاقد الإجماع ، وإنَّ الذين يعتبرون تفسير الطَّبري تفسيرًا أثريًّا ، أو من صنف التَّفسير بالمأثور ، إنما يقتصرون على النَّظر إلى ظاهره بما فيه من كثرة الحديث والإسناد ، ولا يتدبَّرون في طريقته وغاياته التي يصرِّح بها من إيراد تلك الأسانيد المصنَّفة المرتَّبة الممحَّصة .

والعجب كل العجب من ابن خلدون حين راجت عليه هذه الشُّبهة ، فعدَّه من مدوِّني الآثار المنقولة ، مثل : الواقدي والثَّعالبي ، وقد يرجع السَّبب في ذلك إلى أنَّ تفسير الطَّبري كان منذ قرون مفقودًا أو في حكم المفقود ، حتى إنَّ صاحب كشف الظُّنون لم يقف عليه ، إلى أن طلعت على النَّاس منذ نحو من ستين سنة طبعته الأُولى ، ففتح للمعارف التفسيريَّة كنز نفيس من التُّراث التَّالد ، ثم علا قدره ، وغلت قيمته بالإبراز العلمي المتقن الذي طلع به حديثًا من بيت العلم والفضل ؛ إذ تعاون على إخراجه العالمان الجليلان الأُخوان الكريمان ابنا الشَّيخ محمد شاكر ، وهما الأديب الضَّليع والعالم الورع الشَّيخ محمود بارك الله فيه ، والفقيه القاضي المحدث الثبت الشيخ أحمد رحمه الله فجاء في حسن عرضه ، ودقَّة ضبطه ، وترتيب مفاصله ، وتحقيق معانيه ، وتخريج أحاديثه ، واستيعاب فهارسه آية للسَّائلين .

• • •



لئن كان الطّبري قد نزع علم التفسير نزعًا عنيفًا ، خرج به عن دائرة علم الحديث ، فإنَّ معاصري الطبري من المحدِّثين لم يهزُّهم عنف ذلك الانتزاع ولا اقتنعوا بما أثبت المنهج التّفسيري الجديد من اختلاف بين طريقتهم وطريقة المفسّرين - أهل الدّراية والمنهج العلمي - فتمسّك أولئك المحدِّثون بطريقتهم النقليّة البحتة ، وازورُّوا [1] ازورارًا تامًّا عن طريقة البحث والتّأويل ، ولم يولوا الآثار الرّاجعة إلى التّفسير رواية وضبطًا وتقييدًا وعناية ، يجرونها مجرى الآثار السنيّة في النّقد والتّمحيص .

وكون بُعد المفسّرين بمنهجهم العلميّ عن الطريقة الأثريّة حركة رد فعل هائل في وسط رجال الحديث وأهل الأثر ، حصل منها تدافع بين الطّائفتين مثل أو قريبًا من الذي حدث في ميدان أصول الدِّين ، أو الذي حدث في ميدان الفقه ، فأصبح أهل الأثر يُعرفون بأهل التأويل أو أهل

(١) اتجهوا اتجاهًا آخر .

التّفسير بالرّأي ، كما يعرف أهل السّنة السلفيّون بالمتكلّمين ، أو يعرف الفقهاء أصحاب الحديث بأهل القياس ، ويسمونهم أهل الرأي أيضًا .

وفي ذلك التّدافع الشّريف العنيف بين الطّائفتين ظهر بين أهل الأثر من أراد أن يقوّي حصون التّفسير بالمأثور ، ويمتّن أسسه ويدفع عنه عوامل التّداعي والوهن ، حتى يتمكّن من الثّبات في وجه الهجمة الهائلة ، ويستقرّ على الرجّة العنيفة ، فرأوا أنّه لا يكون تمتين أسس التّفسير بالمأثور وتقوية حصونه إلا بالسّمو به عن مجاري الحديث الجزاف ، وصونه من مداخل المزاعم الواهية .

فقد كثرت وكثرت أسباب الانتحال والوضع في التفسير ، وشاع التّساهل فيه أي شيوع ، فاعتبر كل مذكور مأثورًا حتى أصبحوا يتّخذون من أسمار القصاصين ، وأخبار اليهود والنصارى ، وتواريخ العجم ، ما يحدّثون به على أنّه تفسير للقرآن بالأثر ، فاستخفّ الناس بتلك الأخبار وزيّفوها ، واستخفوا - تبعًا لذلك - بهذا المنهج من التّفسير وأعرضوا عنه ، وعند ذلك تحرّك أهل الغيرة على الرواية لتطهير تفسيرهم من تلك الأوضاع ، وابتدؤوا بردّه إلى علم الحديث وربطه به ربطًا محكمًا خضع به إلى كل ما سلط على علم الحديث من مقياس للنّقد ، وقاعدة للتّمحيص ليروا بذلك أنّه إذا كان التّفسير بالأثر تعرّض إلى استخفاف

وازدراء ، فليس الذنب في ذلك إلا ذنب الذين تعاطوه عن غير بيّنة وتلقَّوا رائجه بدون استعداد لتمييز صحيحه من سقيمه ، وأن إتقان صناعة الحديث والتبرّز في إسنادها هما الكفيلان بإيقاف المتلقّين للتّفسير على ما هو صحيح منه ، وليس في وسع المفسّر أن يردّه ، ولا أن يعدل عنه ، وما هو سقيم ما كان ينبغي اعتباره ولا الالتفات إليه ، فضلًا عن التقيّد به والبناء عليه والتزامه .

وليُرجع هؤلاء المحدّثون إلى التّفسير بالمأثور حرمته تتوجّهوا ، إلى الطريقة العلميّة الجديدة التي انصرف الناس إليها عن التّفسير بالمأثور ، يكشفون ما اشتملت عليه من عيب ، ويشهّرون بما انطوت عليه من نقص واختلاف ، فعمدوا إلى الأخبار الصحيحة التي لا خدش في أسانيدها ، وتتبعوا بها مواقع التّفسير العلمي ، أو التّفسير بالرأي ، وحيثما وجدوا اختلافًا عن تلك الأحاديث أو نبوة ، أحصوها وأذاعوها وعيّروا أهلها بمصادقة صحيح الآثار ، واستعمال الرّأي فيما لا مجال له فيه من قواطع الدِّين كما فعل أهل الأثر من الفقهاء بمقالات أهل الرأي منهم ، لمّا خالفت الثّابت المروي ، فعل الإمام محمد بن إدريس الشافعي بأهل العراق وأهل الحجاز في كتابه الذي سمّاه « اختلاف الحديث » ، كذلك انشق التّفسير على نفسه ، وأصبح أهله شيعتين : تتمسّك إحداهما بالتّفسير بالمأثور ، وتتحرّر الأخرى من التزامه ، حتى تتركه وتطعن فيه ،

وكان من الضَّروري لجبر هذا الصَّدع أن يخرج من أهل الأثر من ينصف أهل النَّظر فيما حملوا على التَّفسير بالمأثور من إفراط في الثِّقة بالنَّقلة وجزاف في سوق الأحاديث ، فقيَّض الله لهذا العمل إمام أهل الحديث وأميرهم : الإمام محمد بن إسماعيل البخاري .

وقد كان البخاري ، على وجه التَّقريب ، معاصرًا للطَّبري ، ورأينا في حديثنا الماضي أنَّهما اشتركا في كثير من الشُّيوخ ، فجعل البخاري أساس عمله في التفسير اللغة ، بتحقيق معاني الألفاظ المحتاجة إلى بيان ، وضبط مراجع اشتقاقها ، ومواقع استعمالها ، وتحرِّي ما هو مأثور عن الصَّحابة ، أو مرفوع للنبي ﷺ من قول في معاني الآيات بجعله معلَّقًا على الثبوت من طرق ثبوت الحديث عنده ، بشروطه الضيِّقة الدَّقيقة في المتن والإسناد ، فإن ورد بذلك الطَّريق التزمه وحدَّث به بأسانيده ، وإلا أبقاه على تعليقه غير ملتزم الأخذ به ، كما فعل ذلك بالنِّسبة إلى أخبار السُّنة ، وإن كان عمله هذا في أخبار التَّفسير أوسع .

وقد ألَّف على هذا المنهج تأليفًا مستقلًّا سماه « التفسير الكبير » لم يصل إلينا ولا إلى أهل القرون التي مرَّت قبلنا ، وقد ذكره صاحب كشف الظنون ، وأسند ذكره إلى صاحب البخاري الإمام محمد بن يوسف الفربري .

ولكن الذي وصل إلينا من عمل الإمام البخاري في

التّفسير ، هو ما اشتمل عليه جامعه الصَّحيح ، فقد أورد فيه شيئًا كثيرًا من أخبار التّفسير ، حتّى كانت الأحاديث المرفوعة إلى النّبي ﷺ من ذلك ، بين معلّق وموصول ، أكثر من ألف حديث ، منها ما أخرجه في كتاب خاص معقود لذلك من كتب جامعه الصَّحيح ، هو كتاب التّفسير الذي رتّبه على سور القرآن ، مترجمًا لكل سورة بترجمة ، وهو يعادل في مقداره عشر الجامع الصحيح ، ومنها ما تفرّق بين الكتب الأخرى من كتب الأحكام وغيرها بمناسبة ما يدخل في مواضيعها من الآيات .

وقد مكّن الإمام البخاري بصنيعه هذا للشيعتين من أهل التّفسير : شيعة الآثار ، وشيعة الأنظار ، بسبب تقارب ، ومهّد لهم طريق تراجع ، إذ حصر الأحاديث المعتدّ بها في التّفسير ، فحكم على ما وراءها بالطرح وعدم الاعتداد ، وزاد فأوقف ما حصره من ذلك على ما هو صحيح الرّفع فوصله ، وعلى ما هو ليس بذلك فأبقاه معلّقًا ، وهو الكثير الغالب من تلك الآثار ، وبذلك اتّسع مجال النّظر والتّأويل على نسبة ما ضاق من مجال الأثر والنّقل .

ولقد مكّن هذا الوضع لكثير من أهل الطريقة العلميّة أن يتنزّعوا إلى الحطّ من شأن الطّريقة الأثريّة بنقد أعلامها بأنفسهم ، لما هو شائع بين النّاس من ضعيف الأسانيد وسقيمها .

فهذا المتكلّم الشهير إبراهيم النّظّام يقول فيما ينقل عنه

الجاحظ : « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسّرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كلّ مسألة ؛ فإنّ كثيرًا منهم يقول بغير رواية على غير أساس ، وكلّما كان المفسّر أغرب عندهم كان أحبَّ إليهم ، وليكن عندكم عكرمة ، والكلبي ، والسّدي ، والضحّاك ، ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصمُّ في سبيل واحدة ، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم » .

ولا شك في أنّ للأصول التي تكوّن عليها المذهب الكلامي القديم - مذهب المعتزلة - تأثيرًا قويًّا في دفع التفسير العلمي في وجهته قدمًا يصادم به التّفسير بالمأثور وينال منه .

فإنّ من الأصول التي قام عليها مذهب الاعتزال ، وفرقت بينه وبين المذهب السّني السّلفي ، أصل المعتزلة في تأويل متشابه القرآن الذي كان يمسك عن تأويله مذهب أهل السنّة ؛ وذلك لا جرم فاتح للمعتزلة مسلكًا في تقليب أوجه دلالة القرآن على ما يحتملونه له من المعاني غير مفتوح لغيرهم ممن لا يؤوّلون ممسكين ومفوّضين .

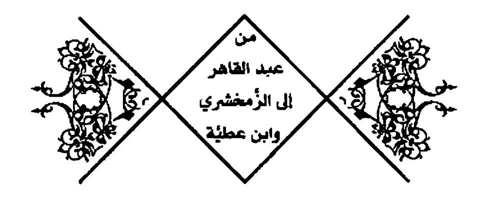
ومن هنا جاء الارتباط الظّاهر بين نشأة التّفسير النّظري ، وبلوغه أشده ، وبين مذهب الاعتزال ، فما كان الموغلون في التّفسير العلميّ من معاصري الطّبري وأتباعه ، إلا من المعتزلة ، من أبي مسلم الأصفهاني ، وأبي علي الجبّائي في القرن الرابع ، إلى الشّريف المرتضى في القرن الخامس ، ولقد أعان ما توافر للكثيرين منهم من رسوخ القدم في علم

العربية ، بكونهم بصريِّين ، وطول الباع في العلوم الحكميَّة بكونهم متكلِّمين ، على أن يبلُغوا فيما قصدوا إليه من التأويل وتخريج أوجه المحامل مبلغًا عجيبًا ، ولكن نزعة من العصبيَّة الغالبة قد أوغلت بهم في مسالك التعسُّف ، كلما كانت المحامل الواضحة التي يستدعيها السِّياق ويقتضيها التَّركيب ، مخالفة لمذاهبهم الكلاميَّة في المعاني الاعتقاديَّة ؛ ونزعة من الغرور الذَّميم أركبتهم مركب ادِّعاء أنَّ آلة التَّأويل وقف عليهم ، لا يحسن غيرهم أن يتعاطاها ، بما اشتهر من براعة الشَّريف المرتضى التي شهدت بها مجالسه المشهورة أو أماليه .

فكانت هبة السُّنِّيين في القرن الرَّابع - حين استشعروا أنَّ الآلات العلميَّة التي كان المعتزلة يختصُّون بها ليست وقفًا عليهم ولا هي كفيلة بنصرة مذهبهم نصرة مطلقة كما يتوهَّمون ، أو يوهمون - عاملًا في أن يتعاطوا مناهج التَّأويل والبحث والنَّظر ، وأن يبرزوا معاني القرآن محلَّلة مفصَّلة مثلما أبرزها المعتزلة ، أو خيرًا وأتقن مما أبرزوها ، بدون أن يكون ذلك مستتبعًا نصرة الاعتزال ، وتصحيح مذاهبه ، بل إنَّ في المحامل الصَّحيحة والمباحث الرَّشيقة دفعًا لما كانوا به يصولون .

فعلى هذه الهبة السنيَّة أشرق فجر التَّفسير في مستهل القرن السَّادس خطًّا نورانيًّا رفعه عاليًا في أفق الفكر الإسلامي الزمخشري وابن عطيَّة .

* * *



منذ بدأ أهل السنَّة يجاذبون المعتزلة أعنَّة البحث والنَّظر ، ويداولونهم ميادين الكلام والتأويل ، في أوائل القرن الرابع ، بدأ سلطان المعتزلة على التَّفسير العلمي يتضعضع ، ونفوذهم على مسالك التَّأويل يتقلَّص .

وزاد ذلك السُّلطان تضعضعًا ، وذلك النُّفوذ تقلُّصًا ، بانتزاع أهل السنَّة زمام فنٍّ آخر يتَّصل بتفسير القرآن من جهة ثانية ، اتِّصالًا قد يكون أوثق من اتِّصال علم الكلام به من الجهة الأولى ونعني بهذا العلم : علم البلاغة .

فإنَّه لم يكد لواء النُّبوغ في تقرير نكت البلاغة القرآنية يعقد على مجالس الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦هـ ، حتى نجم في أفق أهل السُّنة فتى شافعي أشعري ، من عباقرة علماء العربيَّة هو : عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ تمرَّس بكتب أبي علي الفارسي ، وتخرَّج على طريقته في النَّحو ، فألَّف شرحين على كتاب

الإيضاح لأبي علي الفارسي ، وألفّ كتاب « العوامل المائة » في النّحو ، ثم التفت إلى ما وراء النّحو ، من أسرار العربيّة المتجلّية في تأليف الجمل على اعتبارات خصوصيّة ، تتفاوت في الحسّ والقبول بحسب ما تزيد أو تنقص من الوفاء بتمّمات المعاني بعد اشتراكها في الوفاء بأصولها ؛ وذلك ما كان الأدباء مستغرقين في التّنويه به واستقصاء مثله من لدن عبد الله بن المقفع إلى بشر بن المعتمر إلى سهل بن محمد السجستاني ، ثم إلى الجاحظ وابن المعتز ، فكانوا غير مستقرّين على تمييز هذا الفنّ باسم قار مصطلح عليه يعنون على ماهيته بدقّة ، فربّما سمّاه بعضهم « البيان » ، وسمّاه آخرون « البديع » وسمّته طائفة ثالثة « صناعة الشّعر » ، و « صناعة الكتابة » ، وكثيرًا ما تواردوا ، قصدًا أو عرضًا على تسميته « بلاغة » .

واتّصلت بهذا الفنّ ، على ما هو عليه من نقص في وضوح الجوهر ، نظريّة إعجاز القرآن ، فقد استقرّت عند المعتزلة من القرن الثالث على أنّها أمر إيجابي يرجع إلى ناحية من رفعة فنّ التعبير فيه ، فجعلها الجاحظ في الإيجاز ، وجعلها الواسطي في النّظم ، وجعلها الرّماني في البديع ، وأصبحت بذلك مسائل البلاغة من آلات الكشف عن نظريّة إعجاز القرآن ، فافتن في استعمالها المتكلّمون الأوّلون ، وهم المعتزلة ، حتى إذا استقر الكلام السّني على قواعد العقيدة

الأشعريَّة في النصف الثاني من القرن الرابع ، عدل سريعًا إلى تقرير نظريَّة الإعجاز على نحو ما كان يقرِّرها عليه المعتزلة ، مستعملًا الآلات التي سبق أن استعملها المعتزلة في ذلك ، فكان الذي ربط بين فنِّ البلاغة وبين نظريَّة الإعجاز ، « إعجاز القرآن » ، ولكنَّه لم يتمكَّن من ضبط جوهر البلاغة ضبطًا يخرجها عن المجال النَّقدي الذَّوقي إلى المجال العلميِّ المنهجيِّ ، وإن أُشاد بما بين البلاغة على ما يدركه النَّاس من معناها ، وبين إعجاز القرآن من ارتباط محكم يجعل البلاغة مرجع الوجه الثالث من أوجه الإعجاز عنده وهو أهمُّها .

وتلك الثلاثة هي . الإعجاز الغيبيّ ، والإعجاز العلميّ ، والإعجاز البلاغيّ ، وقد حاول القاضي أبو بكر الباقلَّاني ، على ذلك ، أن يفصِّل ما أجمله العلماء في إعجاز القرآن ببلاغته ، فحدَّد الأقسام ، ووسَّع دائرة النَّظر ، ودار ولفَّ بين فنون الكلام وأساليبه ، وقارن الآيات بالفقر والأبيات ، ولكنَّه لم يستطع أن يفصح عن معنى البلاغة وحقائق أبوابها ، بما يوضح المنهج لإدراك إعجاز القرآن من جهتها . فجاء عبد القاهر الجرجاني يتمُّ ما وقف عنده أبو بكر الباقلَّاني ، وأخرج عبد القاهر لذلك كتابه العجيب « دلائل الإعجاز » بيَّن فيه جهات الحسن البلاغي وعلَّله ، وضبطها في قوالب محكمة من التَّعبير ، فجاء عمله عملًا أساسيًّا منهجيًّا ، كشف به عن معنى الإعجاز البلاغي بصورة مبدئيَّة نظريَّة

تسمو على تتبُّع الجزئيات ، وترديد المقارنات والموازنات .

وقد أفصح عن مزيَّة عمله هذا أيَّ إفصاح حين قال في الفصل الأوَّل من كتابه : « لم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة ، والبيان والبراعة ، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها ، فأجد بعض ذلك كالرَّمز والإيحاء ، والإشارة في خفاء ، وبعضه كالتَّنبيه على مكان الخبئ ليطلب ، وموضوع الدفين ليبحث عنه فيخرج » ، ثم قال : « وجملة ما أردت أن أبيِّنه لك أنه لا بدَّ لكلِّ كلام تستحسنه ، ولفظ تستجيده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة ، وعلَّة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحَّة ما ادَّعيناه من ذلك دليل » .

وقد أتى في كتابه فعلًا من بيان المعاني ، وضبط مراجع اختلاف طرق التَّعبير عنها ، وبيان الصُّورة البلاغيَّة في إفادة المعنى بالتَّركيب ما قوم به هيكل فنِّ المعاني ، وجعل كتابه كما أراده من اسمه « دلائل » على أوجه الإعجاز ، يهتدي بها النَّاظر – لا استقصاء – لما لا يمكن استقصاؤه من أوجه الإعجاز بالتَّفصيل .

فانفتح بهذا الوضع الجليل باب كان مغلقًا في أوجه متعاطي التفسير ، وهو بيان الوجه البلاغيِّ المعجز من كلِّ تركيب قرآني ، وجعل ذلك الوجه ملاك المعنى المستفاد من التَّركيب ، بحيث إنَّ احتمالات المعاني تتفاوت قوَّة وضعفًا على نسبة

ما تتلاقى مع السِّر البلاغي المتمثِّل في التَّركيب ، أو تتجافى عنه ، وذلك ما نادى به الشيخ عبد القاهر بنفسه حيث قال : « وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه فوائد جليلة ، ومعانٍ شريفة ، ورأيت له أثرًا في الدِّين عظيمًا ، وفائدة جسيمة ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التَّنزيل ، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلَّق بالتَّأويل ، ويربأ بك عن أن تكون عالمًا في ظاهر مقلِّد ، ومستبينًا في صورة شاكٍّ » .

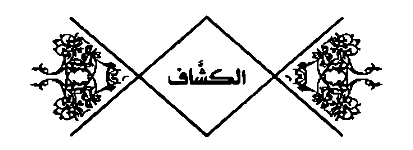
تزاحم على ولوج هذا الباب الذي فتح في النصف الثاني من القرن الخامس جوادان سابقان من جياد حلبة التَّفسير العلميّ : أحدهما من شرقيّ آسيا ، والآخر من غربيّ أوربا ، تعاصرا وسارا في ذلك الطريق فرسَيْ رهان ، هما : العلَّامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، والإمام والقاضي أبو محمد عبد الحق بن عطيَّة الغرناطي الأندلسي .

– ولد الزَّمخشري سنة ٤٦٧هـ في حياة الشَّيخ عبد القاهر وعلى مقربة من وطنه ، وتوفي سنة ٥٣٨هـ .

وولد عبد الحق بن عطيَّة سنة ٤٨١هـ ، وتوفِّي سنة ٥٤٢هـ ، على ما حقَّقه ابن بشكوال .

فكانا متعاصرين ، يفرِّق بينهما في الولادة أربعة عشر عامًا يكبر بها الزَّمخشريُّ ابنَ عطيَّة ، ويفرِّق بينهما في الوفاة أربع سنين فقط ، سبق بها الزمخشري أيضًا ، وكان أطول عُمُرًا من صاحبه .

وقد ثبت ضبط التّاريخ الذي أُلّف فيه الزّمخشري تفسيره وهو سنة ٥٢٨هـ ، كما نصَّ على ذلك هو نفسه في نهاية الكتاب ، ولم يثبت نصّ على تاريخ تأليف ابن عطيّة تفسيره ، ولكن الذي يستفاد من مقارنة العمرين أنَّ تفسير الزَّمخشري أُلّف وسِنُّ ابن عطيّة ستة وأربعون عامًا ، وهو مكتمل الأشدِّ ، تامُّ التكوُّن العلمي ، شهير المنزلة ، فلا يمكن أن يفرض أنّه تخرَّج بالزَّمخشري ، أو بنى على تفسيره ، لا سيما إذا لاحظنا ما أثبته ابن الأبَّار في ترجمة ابن عطيّة : أنَّه كان في آخر دولة المرابطين ، كثير الخروج للغزو في جيوشهم ؛ وذلك يرجِّح أن يكون تأليف تفسيره قبل هذا الدور الأخير من دولة المرابطين ، الذي هو الدور الأُخير من حياة ابن عطيّة ؛ إذ كان تاريخ وفاته سنة ٥٤٢هـ ، عين تاريخ انتهاء دولة المرابطين بالأندلس ، وقد أفاد ابن الأبّار أيضًا بشأن تفسير ابن عطيّة : أنَّ الناس كتبوه كثيرًا ، وسمعوه منه ، وأخذوه عنه ، وذلك يقتضي مدَّة طويلة من حياته مضت بعد تأليف التّفسير حصلت فيها كثرة الروّاة بتتابع الطُّبقات ؛ فلذلك لا نفترض أنَّ أحد هذين المفسّرين اعتمد على الآخر واغترف منه ، بل نجزم بأنهما اعتمدا على أصول مشتركة واغترفا من منابع متّحدة ، وذلك ما يسمح لنا بأن نضم أحد التّفسيرين إلى الآخر على معنى المقارنة والموازنة بين أثرين مستقلّين متّحدين في الموضوع والمنهج والعصر .



لعل ذلك المثل السّائر الذي فاضت به الحكمة العربيّة الفطريّة : « رب أخ لك لم تلده أمّك » لم ينطبق يومًا على متآخيين متناصرين ، على بعد الأواصر ، وتباين العناصر ، كما انطبق على ما بين اللغة العربيّة ذاتها ، وبين حبيبها وربيبها : فخر « خوارزم » جار اللّه أبي القاسم محمود بن عمر الزّمخشري ، فلقد نشأ متيّمًا بالعربيّة ، متفانيًا فيها ، منقطعًا لروايتها وتحقيقها وخدمة علومها ، مفضلًا لها مناصرًا لخصائصها ومعارفها ، ومحاربًا للمستنقصين قدرها من الشعوبيّين ، معتزًّا بما نال من المعرفة فيها ، وشرف به من الانتساب إليها .

ولقد افتن في تآليفه العجيبة بالتّنويه بالعربيّة وفضلها ، وعجيب أمرها وبارع محلّها ، وأتى من ذلك في خطبة كتابه العظيم في النّحو - كتاب المفصّل - بلهجة قاصفة على الصّادفين [1] عن العربيّة ، المتطلّعين إلى تفصيل غيرها

---

(١) غير الراغبين .

عليها ؛ والزُّهد في علومها ، المحاولين اتِّخاذ لغة غيرها أداة لآدابهم ومعارفهم وأفكارهم ، ولقد أبدع الزَّمخشري في العربيَّة علمًا وذوقًا ، ورواية ، وإنشاء ، فخلف ثروة عظيمة في الأوضاع اللغويَّة ، مثل : « أساس البلاغة » الذي وضعه معجمًا على قاعدة التَّفريق في كل مادَّة بين استعمالاتها في المعاني المجازية وهي غاية لم تصعد إليها همَّة غيره من قبله ولا من بعده ، وكتاب « الفائق » في تفسير غريب الحديث ، وهو معجم للاستعمالات اللفظيَّة العربيَّة الواردة في الأحاديث النبويَّة فتح به بابًا واسعًا في لغة الحديث ، وكتاب « المستقصى » في الأمثال .

ومن الأوضاع النحويَّة ، مثل : كتاب « المفصَّل » الشهير الذِّكر الطَّائر الصِّيت ، الذي عكف الناس على شرحه ودراسته أكثر من ثمانية قرون ، فلم يجدوا به إلى اليوم بديلًا ، وكتاب « الأنموذج » وكتاب « المفرد والمؤلف » و « شرح شواهد كتاب سيبويه » .

والآثار الأدبيَّة البارعة من عيون السَّجع ، وفصوص الحكم ، مثل : « المقامات » و « ربيع الأبرار » و « الكلم النَّوابغ » إلى شعره الكثير البديع الذي جمعه في ديوان ، فهذا التكوُّن الأدبيُّ الراسخ ، والمعرفة العربيَّة الواسعة ، مع مقامه في العلوم الإسلاميَّة ؛ إذ كان إمامًا من أئمَّة المتكلِّمين على الطريقة الاعتزاليَّة ، وفقيهًا من كبار الفقهاء على المذهب

الحنفيّ ، وعلى ما سار من ذكره ، واشتهر من أمره بعد أن شاعت كتبه وقدّرها العارفون حق قدرها ، أقبل أبو القاسم الزّمخشري على تفسير القرآن في أواخر سنة ٥٢٥هـ وقد عرف الناس مقامه فلقّبوه « بالعلّامة » ، وكان قد سافر من بلاده خوارزم ، في شرقي آسيا الوسطى ، فاستقر بمكّة المكرّمة بعد أن أقام بها أوّلًا ثم فارقها إلى خوارزم ؛ ولذلك لقّب « جار اللّه » فأقام هنالك بمكّة في عودته بمدرسة اختصّ بها واشتهرت به كائنة تجاه الكعبة المشرّفة ، عند باب « أجياد » ، من أبواب المسجد الحرام ، وهنالك انقطع لتفسير القرآن تفسيرًا على الطّريقة العلمية ، مبناه : تحليل التّركيب ، وبيان خصائصه ، واعتبار إعجازه على المنهج الذي مهّده الشيخ عبد القاهر في « دلائل الإعجاز » وأسلفنا الكلام عليه في الحديث الماضي .

وكان مقام الزّمخشري من أهل طائفته المعتزلة ، مع ما هو معروف به من شدّة التّعصب ، يجعل مرجعهم إليه في تفسير ما يدقّ فهم معناه من القرآن العظيم ، مدفوعًا بما يمتاز به ذلك العصر بالنّسبة إلى المعتزلة من اعتزاز موروث بأنّهم أهل البلاغة ورجال التّأويل ، يشوبه إشفاق عظيم من الشّعور ، بأنّ هذا الاختصاص قد نوزعوا فيه ، أو أنه أفتك من أيديهم ، فكانوا يرجعون إلى الزّمخشري معتزّين به منتهين إليه فيبرز لهم ، كما قال وصدق في ذلك : « الحقائق من الحجب » فيزيدهم

ذلك اعتزازًا وإكبارًا ويفيضون في الثَّناء عليه ، والإلحاح في وضعه تفسيرًا للقرآن جامعًا يعتمدون عليه في نصرة عقيدتهم بتخريج الآيات على مقتضى الطريقة البلاغيَّة التي كانت أزمَّتها بأيديهم ، فكم ألحَّ إخوانه عليه في وضع تفسير شامل ، وكم تشفَّعوا إليه بعظماء فرقته ، وعلماء أهل نحلته ، وكان ذلك ، كما يعرف من تاريخ أوائل القرن السَّادس ، عند ابتداء تراجع أمر المعتزلة ، وسلوك فرقتهم سبيل الانقراض .

وإلى هذا يشير الزَّمخشري نفسه عندما يذكر في تفسيره : أنَّ الإلحاح كثر عليه وهو بخوارزم ، ولما توجَّه تلقاء مكَّة المكرَّمة واجتاز بلاد الشرق العجمي والشَّرق العربي لم يزل يلقى في كلِّ بلد « من فيه مسكة من أهلها ، وقليل ما هم » متعطِّشين إلى إنجاز ذلك التَّفسير ، ونزل بمكَّة في مقام إكرام واحترام من أميرها الشَّريف علي بن حمزة بن وهَّاس ، فزاد إلحاحًا عليه ، ودفعًا به إلى إنجاز ما تعطَّش أصحابه إلى إنجازه ، فألَّف له تفسيره الذي سمَّاه : « الكشَّاف على حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل » ، واعتمد في تصنيفه على ما يشعر به مكتملًا في نفسه من المعارف والملكات المعتمدة على التكوُّن الأدبيِّ اللُّغوي الصَّحيح .

وإن المطالع لما تتضمَّن إشارته إلى ذلك من كلامه في خطبة الكشَّاف ليكاد يهز كلامه من عطفيه حتى يتمايل

لتمايله معجبًا كما قال أبو الطَّيب :

إن أكن معجبًا فعجب عجيب

لم يجد فوق نفسه من مزيد

فهو يقول بعد التَّنويه بدقائق العلوم وعواليها : « ثم إنَّ أملأ العلوم بما يغمر القرائح ، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح ، من غرائب نكت يلطف مسلكها ، ومستودعات أسرار يدقُّ سلكها علم التَّفسير الذي لا يتمُّ تعاطيه ، وإجالة النَّظر فيه لكل ذي علم ، كما ذكر الجاحظ في كتاب « نظم القرآن » ، ولا يتصدَّى أحد لسلوك تلك الطَّرائق ، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق ، إلا رجل قد برع في علمين مختصَّين بالقرآن ، وهما : علم المعاني وعلم البيان ، وتمهَّل في ارتيادهما آونة ، وتعب في التَّنقير عنهما أزمنة ، وبعثه على تتبُّع مظانِّهما همَّة في معرفة لطائف حجَّة الله ، وحرص على استيضاح حجَّة رسول الله ﷺ ، بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظ ، جامعًا بين أمرين : تحقيق وحفظ ، كثير المطالعات ، طويل المراجعات ، قد رجع زمانًا ورُجع إليه ، ورَد ، ورُدَّ عليه ، فارسًا في علم الإعراب ، مقدَّمًا في حملة الكتاب ، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقادها ، يقظان النَّفس ، دراكًا للمحة ، وإن خفي شأنها ، متنبهًا إلى الرمزة وإن خفي مكانها ، لا كزًّا جاسيًا ولا غليظًا جافيًا متصرفًا ، ذا دربة بأساليب النَّظم والنثر ، مرتاضًا ، غير ريض بتلقيح بنات

الفكر ، قد عرف كيف يرتّب الكلام ويؤلّف وكيف ينظُم ويرصف ، طالما دفع إلى مضايقه ، ووقع في مداحظه ومزالقه » ، وقد أتى في تفسيره حقًّا - من مظاهر البراعة ، وآيات العلم الواسع ، والذّوق الرّاسخ ، والقلم المتمرّس ما زاده إعجابًا به بعد انتهائه ؛ إذ قال في وصفه بيتيه البديعين :

إنَّ التّفاسير في الدُّنيا بلا عدد
وليس فيها لعمري مثل كشّافي
إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالدّاء والكشّاف كالشّافي

فأصبح كتابه عمدة النّاس على اختلافهم بين مشايع له ومخالف ، وعلى وفرة مخالفيه ، وانقطاع مشايعيه ، يرجعون إليه على أنّه نسيج وحده في طريقته البلاغيّة الإعجازيّة ، وفي غوصه على دقائق المعاني وحسن إبرازها على طريقة علميّة سائغة بتحليل التّركيب وإبراز خصائصه واعتباراته .

على ما يكثر صاحب الكشّاف من عنف على مخالفيه وما يتناولهم به خصوصًا أهل السُّنة والجماعة من قدح وشتم ، وسبٍّ وتجهيل ، فإنَّ ما جبل عليه أهل السُّنة ، وقامت عليه طريقتهم العلمية من الإنصاف ، قد حملهم على الإغضاء على تلك الهفوات المخجلة ، والعورات الفاضحة ، فإنّهم أقبلوا على دراسته وشرحه ، وبنوا عليه عامّة بحوثهم في القرآن ، لا يخلو تفسير أو تأليف في موضوع

قرآني من رجوع إليه ، واعتماد عليه . فابتدؤوا أوّلًا بإعمال معيار الإنصاف ، حيث كتب العلّامة المصري ناصر الدِّين ابن المنير المالكي الإسكندري كتابه « الانتصاف » فبيَّن ما في الكشّاف من دعاوٍ اعتقاديَّة ، وما سلك في سبيلها من تخريج الكلام تعسُّفًا أو التزامًا لما لا يلزم .

ودخل تفسير الكشّاف مباشرة في صميم أصول الثَّقافة الإسلاميَّة الأشعريَّة ، وعلا نجمه في القرن الثّامن بإقبال أعلام من المدرسة الأعجميَّة الأشعريَّة ، مثل : شرف الدِّين الطيبي ، والقطب الشّيرازي ، وسعد الدِّين التفتازاني ؛ فأصبح من يومئذ ركنًا ركينًا في هيكل التَّخرج الإسلاميِّ .

وهكذا انقرض المذهب الاعتزاليُّ ، واندرج الزَّمخشري وأهل فرقته في البائدين ، واحتلَّ الكتاب مكانه الذي هو أهل له مشاعًا بين أهل القرآن ، فكان في خلود جوهره وزوال عوارضه ، كما قال اللّٰه تعالى :

﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الرعد : ١٧] .

• • •



لقد سما تفسير ابن عطيّة إلى مساواة تفسير الزّمخشري مصافًا ومكاتفًا ، فإنّهما زيادة على اتّفاقهما في المعاصرة قد اتّفقا في المنهج العلميّ الأدبيّ ، وتشابها بتشابه صاحبيهما في تأسُّس ثقافتهما العامّة على أساس الأدب واللُّغة .

ولكنّهما وراء هذا الاتّفاق يختلفان من أوجه عدّة ينبغي الالتفات إليها لإحكام المقارنة بين التّفسيرين العظيمين ، فكما اختلفا في أنّ تفسير ابن عطيّة من آثار الشّباب وتفسير الزّمخشري من آثار الشّيخوخة ، فإنّهما اختلفا اختلافًا واضحًا هو أقوى أثرًا في العمل العلمي ، وهو اختلاف يرجع إلى ثلاث جهات :

أولاها : أنّ ابن عطيّة مغربيّ والزّمخشري مشرقيّ ،

وثانيتها : من حيث إنّ ابن عطيّة سنيّ والزّمخشري معتزليّ ،

وثالثتها : من حيث إن ابن عطيّة مالكي والزّمخشري حنفي .

ولكلّ من هذه الجهات أثرها في ميزة من الميزات التي اختلف بها كل من التّفسيرين عن الآخر بالإضافة إلى فارق

السنّ ، وإلى فارق العروبة والعجمة .

فمن حيث إنّ ابن عطيّة مغربيّ : تمكّن من الرجوع إلى مصادر ما كانت في متناول صاحب الكشّاف ، أهمُّها تفسير مغربيٌ إفريقيٌ جعله ابن عطيّة مبنى تفسيره ، وأكثر دوران ذكره في أثناء كلامه ، ولم يرد في كلام الزّمخشري أي تعريج عليه ، وذلك هو تفسير المهدوي المسمَّى « التّفصيل الجامع لعلوم التّنزيل » ، فقد ذكره ابن عطيّة في خطبة تفسيره ووصفه بأنه متقن التأليف ، وأشار إلى الانتقاد على أسلوبه في عدم تتبّع الألفاظ ، وأنّ أسلوبه مفرق للنّظر مشغب للفكر ؛ وذلك يتبينٌ مما ذكره صاحب « كشف الظّنون » عن تفسير المهدوي أنه فسر الآيات ؛ ثم ذكر القراءات ثم الإعراب .

والمهدوي هذا من رجال القرنين الرّابع والخامس ، أصله تونسيٌ من المهديّة ، تخرّج بالقيروان على أبي الحسن القابسيّ ، ثم رحل إلى الأندلس وتوفّي بدانية يوجد من تفسيره الآن جزآن بالمكتبة الظاهريّة بدمشق ، ويوجد جزء بخزانة جامع الزيتونة الأعظم يقدّر أنه منه ، ولكنّه لما تقع مقابلته مع جزأي الظاهريّة ، فهذا مثال ظاهر لما اختلف بين ابن عطيّة والزّمخشري من المصادر .

وما سوى ذلك فمصادر مشتركة من تفاسير مشرقيّة وصلت إلى المغرب ، مثل : تفسير الزّجاج ، وتفسير أبي جعفر

النَّحاس ، وتفاسير مغربيّة وصلت على المشرق ، مثل : تفسير مكّي بن أبي طالب .

ومن الجهة الثالثة ، وهي اختلاف ابن عطيّة بكونه مالكيًّا عن كون الزمخشري حنفيًّا ، فإنَّ ذلك أظهر بين التَّفسيرين في استنباط الأحكام والاستدلال لها ما بين المذهبين المدنيّ والعراقيّ من اختلاف في الفقه وفي مداركه ، وبين الطّائفة الناشئة على ذلك من اختلاف في المادَّة الفقهيّة ، واختلاف في المنهج الاجتهاديّ ، على ما يتبع ذلك من اختلاف المصادر والمراجع عند كلٍّ من الطائفتين عنها عند الأخرى .

وأما الجهة الثانية : وهي أهم الجهات كلِّها - أعني جهة الاختلاف بالسنيّة والاعتزال - فإنّها ترتبط بما كنّا مهَّدناه من أنَّ اختلاف ما بين السُّنيِّين السلفيين ، والمعتزلة المتكلِّمين ، في القرنين الثاني والثالث ، في تأويل متشابه القرآن ، قد جعل من الطريقة العلميّة الأدبيّة في التَّفسير عونًا للمعتزلة على الفوز بالنَّصر في تلك المجادلات الكلاميّة ، فلما نشأت الطريقة السنيّة الكلاميّة وهي طريقة الأشعريّ ، نازع السنيّون المعتزلة ما كانوا مختصّين به من التَّفسير البلاغيّ حتى انتزعه من أيديهم قهرًا الشّيخ عبد القاهر الجرجاني ، فأصبحت للأشاعرة طريقتهم التفسيريّة البلاغيّة المتوجّهة إلى مناقضة ما كان تاه فيه من المسالك مفسّرو المعتزلة وتمحيص تخاريجهم ، ومناقشة أساليبهم ، فأصبحت

تفاسيرهم بحوثًا تقويميّة نقديّة ، تمكّنوا بها من جولة ظاهرة استكان لها المعتزلة في القرن الخامس ، فتطاول الأشاعرة بانتصار علومهم ، واستكانة خصومهم .

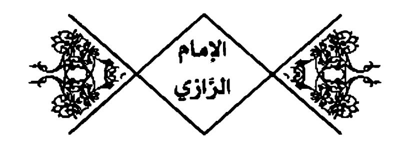
فلذلك كان تفسير الزّمخشري – في المواطن الكثيرة التي يختلف فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنيين – التزامًا دفاعيًا ، وكان تفسير ابن عطيّة في تلك المواطن نقديًّا هجوميًا ، فكان يمثّل صولة الغالب العتيد على المنهزم المتراجع ، ولقد قوي هذا في تفسير ابن عطيّة بما أضيف إليه من عاملي قوّة بيانيّة يرجعان إلى شبابه وعروبته ، فإنّ الشباب أفاده قريحة متّقدة ونظرة حادة يتناول بهما موضوعه في قوة وسرعة ومتانة إلمام ، فيأتي بيانه محبوكًا منسجمًا ، والعروبة أفادته طبعًا أصيلًا ، وسليقة صافية ، ففاض بيانه قويًّا هتانًا سائغًا سلسًا ، ولما اختلف عنه الزّمخشري بالشّيخوخة والعجمة فإنّ أسلوبه البيانّي قد جاء متثاقلًا مفككًا ، ومواضعه متفاوتة ، وتعبيره ثقيلًا كزًّا ، ترهقه كلفة الصناعة ، مع نبوّة الطبع .

ولذلك فلا بدع أن يوصف تفسير ابن عطيّة بأنّه « محرّر » لا سيما وقد دفع الشُّبه ، وخلص الحقائق ، وحرر ما هو محتاج إلى التّحرير . وقد نوّه بذلك في مقدّمته ، وشاعت عند النّاس تسميته « المحرّر الوجيز » [1] ، وعلى ذلك

(١) اشتهر تفسير ابن عطيّة باسم : « المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز » .

بني صاحب « كشف الظُّنون » تعريفه به ، وإن كان مؤلّفه لم يشر إلى تسميته . وهو « وجيز » بالنِّسبة إلى التَّفاسير التي سبقته ، أما بالنِّسبة إلى تفسير الزَّمخشريِّ ، فابن عطيَّة أطرد نفسًا ، وأكثر جمعًا وتفنُّنًا ، فهو وجيز باعتبار طريقة عرضه المباحث ، لا باعتبار مقدار جملته ، فالزَّمخشريّ أقلُّ جمعًا ، وإن كان أعمق غوصًا في تحليل الكلام ، ومن هنا نشأ ذلك الحكم المشهور ، المبني على دقيق المقارنة بين التَّفسيرين ، وهو ما شاع عند العلماء ، منذ قرون ، وأورده صاحب « كشف الظُّنون » مورد القول المأثور ، والأمر المشهور ، من أنَّ « ابن عطيَّة أجمع وأخلص ، والزَّمخشريُّ ألخص وأغوص » .

* * *



إنَّ الغلوَّ الذي تورَّط فيه المعتزلة حين أفرطوا في اعتماد الحكمة اليونانيَّة والاعتداد بها ، فعاملوها معاملة المعارف اليقينيَّة ، وأخذوها أخذ الحقائق القارَّة ، مع أنَّها ليست إلا نظريَّات افتراضيَّة ، وأحكامًا متغيِّرة ، ومذاهب متباينة متناقضة ، قد كان غلوًّا له أثر سيِّئ في حياة الثَّقافة الإسلاميَّة في القرنين الثاني والثالث ، فقد كان غلوُّ المعتزلة في الاعتداد بحكمة القدماء ، حاملًا لحملة السُّنة ، وفقهاء الشَّريعة على أن يزورُّوا عن تلك الحكمة وعن أهلها ، وأن يجنِّبوا القرآن والدين ، ما استطاعوا ، المساس بها وبهم ، فانحاز الدِّين جانبًا ، وانحازت الحكمة جانبًا آخر .

وتقابلت العصبيَّة بالعصبيَّة . وثبت الدِّين مكانه والحكمة مكانها ، فلم يكن ذلك سامحًا للعلوم الحكميَّة بأن تتطوَّر وتتقدَّم ، ولا للمعارف الدينيَّة بأن تتفتَّق وتتوسَّع .

وعظم عند كلِّ فريق من أهل المعارف الدينيَّة حرصه على صيانة أمانته ، وإشفاقه عليها ، فابتعد حتى عن الأقربين إليه

من أهل المعارف الدينيّة الأخرى ، فكان ذلك الانقسام الفكريُّ الهائل الذي ساد القرن الثاني والقرن الثالث ، ففصل الفقهاء عن المحدِّثين ، بل فصل من الفقهاء أهل الأثر عن أهل النَّظر ، وفصل الفقهاء والمحدِّثين معًا عن الصوفية ، حتى أصبح اتصال الحكمة بالدِّين في مجال علم الكلام منظورًا إليه عند الفقهاء والمحدِّثين والصوفيّة نظرهم إلى الهجمة الغازية للدِّين ، والوثبة العادية عليه .

ولما كان سبق المعتزلة إلى تعاطي التّفسير على الطّريقة البلاغيّة الإعجازيّة ، قد صبغ - إلى حد ما - منهج التّفسير العلميّ بصبغة الاعتزال ، وأقام الفارق بين التّفسير العلميّ والتّفسير الأثريّ .

فإنّ انكسار حدّة المعتزلة في القرن الرابع ، بظهور الإمام الأشعريّ ، وتضعضع حكمتهم المختلفة بانتصار الحكمة الصّافية الناصعة الممحّصة التي أقام الأشعريُّ قواعدها ، وظهور التّفاسير العلميّة على ذلك المنهج السّني ، كل ذلك قد هدّأ من روع الفكر الإسلامي ، وألّف قلوب النّافرين من أهل الفقه والحديث والتصوّف ، فبدأ ظنُّهم يحسن بالحكمة وأهلها .

وبدأت روح الخوف والإشفاق تضعف فيهم ، واطمأنّ أهل كل فنّ إلى ما بين يدي أهل الفنّ الآخر من خبرة ، فتمازجت العلوم تمازجًا عضويًا وأصبح كل منها عنصرًا مقوّمًا لوحدة ذلك الكيف الفكريّ الجديد ، باجتماع

خصائصه الرُّوحية والعقليَّة والماديَّة ، أعني الثَّقافة الإسلاميَّة .

فبرز في القرن الرابع والقرن الخامس علماء جمعوا بين الفقه والكلام ، من المالكية والشَّافعية ، مثل : القاضي أبي بكر الباقلَّاني وإمام الحرمين والإمام المازريِّ وحجَّة الإسلام الغزاليِّ ، وتأثَّر الفقه من ذلك إلى مدى بعيد جدًّا ، بالأوضاع الكلاميَّة ، وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية في كتاب « التَّقريب والإرشاد » للباقلاني ، وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين ، فكانت نقطة الاتِّصال بين التَّعاليم الشرعيَّة والمباحث الحكميَّة .

وامتاز القرن الخامس بتلاقي الطرفين المتباعدين ، وهما : الحديث والكلام ؛ إذ ظهر في القرن الخامس محدِّثون متكلِّمون منهم أعلام ازدان بهم المغرب العربي ، مثل : الإمام المازريِّ والقاضي أبي بكر بن العربي والقاضي عياض .

فلم ينبلج فجر القرن السَّادس إلا وللثَّقافة الإسلاميَّة هيكل واضح المعالم راسخ القواعد ، تتراصُّ فيه المعارف الحكميَّة والمعارف الدينيَّة ، وتشد فيه الفلسفة الشرعيَّة على أنَّها خادمة لها ، كما هو مذهب الأشعريِّ ، لا على أنَّها مسيطرة عليها كما كان مذهب المعتزلة ، وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ تدفقت ينابيعها الصافية في كتب أبي علي بن سينا التي كان إشعاعها في مطلع فجر القرن الخامس .

كأنَّ هذا التَّسلسل العجيب للأحداث ، وهذه الحركة من الدَّفع والرد ، التي استمرَّت أكثر من ثلاثة قرون ، تأخذ في خضمِّها ، على السَّواء ، العرب والأعاجم ، قد كانت تهيئه لأن يطلع في منتصف القرن السادس كوكب عربيٌّ في الأفق الأعجميّ ، يكون قطب الاهتداء الذي توجهت به الحركة الثقافيّة الإسلاميّة وجهتها الواضحة المطَّردة ، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى في أفلاك الحكمة الإنسانية العامة .

أليس هو الإمام فخر الدِّين محمد بن عمر ابن الخطيب الرَّازي ، المولود سنة ٥٤٣هـ ، والمتوفى سنة ٦٠٦هـ .

وهو عربيٌّ قرشيٌّ من سلالة سيِّدنا أبي بكر الصِّديق ، نشأ في البلاد الأعجميَّة وعاش فيها . استقرَّت أسرته أوَّلًا بطبرستان ، وكان مولده في مدينة الرَّي ، وهي العاصمة الكبرى يومئذ لبلاد العراق العجميّ ، شرقي سلسلة الجبال الإيرانيَّة الكبرى ، وقد بادت الآن ، وتوجد خرائبها على مقربة من مدينة طهران عاصمة المملكة الإيرانيَّة .

وينسب إلى مدينة الرَّي كثير من مشاهير العلماء في فنون الثَّقافة الإسلاميَّة ، وصيغة النَّسب إليها « الرَّازي » على خلاف القياس ؛ ولذلك كثيرًا ما يخطئ بعض الكاتبين ، فيحسبون كلمة الرَّازي لقبًا لشخص واحد ، فربَّما اختلط عليهم أبو بكر الرَّازي الفقيه الحنفيّ ، المعروف بالجصَّاص ،

بأبي بكر بن زكريا الرّازي عالم الطب والكيمياء ، وبمترجمنا الإمام فخر الدين الرّازي .

تنقل الإمام فخر الدِّين في البلاد الأعجميّة من الرّي إلى خراسان ، إلى خيوة وبخارى ، وعامة بلاد ما وراء النَّهر ودخل البلاد العربيّة : العراق والشّام ، كما استفدنا ذلك من تفسيره وإن لم ينص عليه أحد من مترجميه .

وكان أكثر استقراره وتدريسه بخوارزم ، وهي مدينة خيوة شرقيّ بحيرة قزوين ، ثم استوطن مدينة هراة من البلاد الأفغانيّة وكانت وفاته فيها .

واكتمل حظُّه من موارد الثّقافة الإسلاميّة فنشأ محلِّقًا في أفقها بجناحين من اللغة العربيّة واللغة الفارسيّة ؛ إذ أجادهما ، وتمرّس بآدابهما ، واكتملت ملكته البيانيّة فيهما ، قال ابن خلكان : « له اليد البيضاء في الوعظ باللِّسانين العربيّ والفارسيّ » .

كان تخرّجه في أول أمره بعلوم الحكمة اليونانية ، ثمّ ضمّ إليها علوم الكلام ، والأصول ، والفقه على مذهب الشّافعي ، وعلوم العربيّة ، فأصبح علمًا مفردًا في الجمع والمزج بين الفنون ، وسهولة هضم بعضها ببعض ، وبذلك علت سمعته وعظم صيته وتمكّن من سلوك طريقة في التّأليف والبحث والعرض ، انفرد بها ، وأفاد منها كل فنّ من خصائص الفنّ الآخر ، فأصبحت طريقته المنهج الثقافيّ

التّعليميّ الذي عمّ أقطار الإسلام ، وسرى في لغات الثّقافة الإسلاميّة كلّها ، على توالي العصور . ومن هنالك أصبح معروفًا بلقب « الإمام » إذا أطلق عند المتكلّمين والأصوليّين انصرف إليه .

وعلى تلك الطّريقة البديعة صدرت كتبه الكثيرة الجليلة المفنّنة في التّفسير ، والكلام ، والأصول ، والفقه ، والنّحو ، والأدب ، والفلسفة ، والطّبّ ، والهندسة ، والفلك .

فكان بدروسه ومواعظه ، ومناظراته ، وكتبه مظهرًا لرقيّ الثّقافة الإسلامية ومتانة أسسها ، وحجّة قاطعة على انتصار المبادئ الإسلاميّة في كلّ ناحية من نواحي المعرفة ، اعتزّ النّاس في حياته شرقًا وغربًا بعجيب عبقريّته ، وشدّت إليه الرّحلة ، وتفنّن في مديحه الشّعراء ، واختصّ من بينهم بذلك شاعر الشّام الرحّالة شرف الدّين ابن عنين ، وقد كان من تلاميذه بمدرسة خوارزم ، وهو الّذي يقول في رثائه :

ماتت به بدع تمادى عمرها
دهرًا وكان ظلامها لا ينجلي
وعلا به الإسلام أرفع هضبة
ورسا سواه في الحضيض الأسفل

وقد جعل الإمام الرّازي غايته من تلك المنزلة العلميّة العليا ، المتساوية الدّرجات بين موارد الثّقافة والمعرفة أن يضع

القرآن العظيم موضع الدّراسة والبحث والتحليل على منهج يرى تفوق الحكمة القرآنيّة على سائر الطّرائق الفلسفيّة ، وإفرادها بهداية العقول البشريّة إلى غايات الحكمة من طريق العصمة .

وقد كتب في وصيّته التي أملاها عند احتضاره : « لقد اختبرت الطّرق الكلاميّة ، والمناهج الفلسفيّة ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن ؛ لأنّه يسعى في تسليم العظمة والجلال للّه ، ويمنع عن التّعمّق في إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأنّ العقول البشريّة تتلاشى في تلك الحقائق العميقة ، والمناهج الخفيّة » .

وعلى هذا الأساس من إبراز حكمة القرآن ، والبرهان على سموّها وأمن مسلكها أقام فخر الدّين الرّازي تفسيره الكبير .

* * *



آمن فخر الدِّين الرَّازي بفكرة أشربها قلبه وهام بها لبُّه ، وهي أنَّ الحكمة القرآنيَّة أسمى وأسلم من جميع الطَّرائق الكلاميَّة ، والمذاهب الفلسفيَّة فانطلق يقرِّر فكرته للنَّاس ، وينادي بها على رؤوس الأشهاد متحدِّيًا أهل المعارف الطَّبيعيَّة والفنون الفلسفيَّة ، بأنَّ الذي اندرج في القرآن العظيم من علومهم وفنونهم ، هو أعلى وأصلح مما يخوضون فيه ، ويتهافتون عليه .

وكانت الطَّريقة المثلَى في نظره لإدراك ما في القرآن من أسرار حكميَّة ، وبثّ ما تضمَّنه من مطالب فلسفيَّة وعلوم طبيعيَّة إنَّما هي طريقته الكلاميَّة المختارة المتَّبعة لمنهج الغزاليِّ ، وإمام الحرمين ، والباقلَّاني ، وأبي إسحاق الإسفراييني ، والإمام أبي الحسن الأشعريِّ ، ذلك أنَّه كان يرى أنَّ الطريقة الأخرى ، وهي طريقة المعتزلة ، هي التي عطَّلت القرآن عن أن تفيض على النَّاس غيوثه الحكميَّة وأنَّ المعتزلة لما آمنوا بالحكمة اليونانيَّة حُجبوا عن الوصول إلى أسرار القرآن ، فأصبح مبلغهم في تفسيره ، تحقيق أعاريبه ، وتحليل تراكيبه ،

وبيان ما اشتمل عليه من بديع النُّكت ، وبليغ الأساليب ، على نحو أبرز عليه الزَّمخشري تفسيره الكشَّاف ، وقبله أبو إسحاق الزَّجاج ، ثم الشَّريف المرتضى ، فاستقرَّ حكمه أخيرًا على أنَّه ما دام المعتزلة مستحوذين على طريقة التفسير النَّظري ، وما دام أسلوبهم مسيطرًا عليه ، فإنَّ القرآن لا يزال محجوبًا عن أفكار أهل المدارك الحكميَّة ، تحول بينهم وبين لبّه بحوث في القشور النحويَّة ، وتقارير للقوالب البلاغيَّة ، هنالك ناشد نفسه ، وناشد النَّاس أن يغوصوا على منابع القرآن ليفجِّروا منها سيولًا فيَّاضة يستطيعون أن يغترفوا منها حكمة صافية ، هي روح الهداية التي جاء القرآن ينير بها العقول ، ويشرح لها الصدور .

ولاقت هذه الدعوة استغرابًا وإنكارًا فأصبحت نظريَّته محلَّ بحث ، ومجال أخذ وردٍّ بينه وبين معاصريه من المتَّبعين والمخالفين . وانتصب الإمام الرَّازي يبرهن على نظريَّته ويستدلُّ لها ويضرب عليها الأمثال ، حتى جرى في بعض دروسه يومًا مثال مضروب على ما حيل بين النَّاس وبين عوالي الحكمة القرآنيَّة ، فادَّعى أنَّ سورة الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط من فرائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فزاد الناس استغرابًا لتلك الدعوى ، ولجاجًا في معارضتها وحملوا ذلك كما يقول هو بلفظه : « على ما ألفوه من أنفسهم من التَّعليقات الفارغة عن المعاني ، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني » .

فاضطرَّه ذلك على أن يبرز في معرض التَّطبيق ما كان يقرِّره في حيز النَّظر . وأقدم على تصنيف كتاب في تفسير سورة الفاتحة استهلَّه بمقدِّمات ذات خطط منهجيَّة تنتهي إلى إثبات أنَّه لا عجب في أن تستنبط تلك المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة ، فأخذ مثلًا قوله تعالى : ﴿ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [الفاتحة : ٢] ، وبيَّن أنَّ الوجود ليس محصورًا في العالم الذي ضبطت أحواله المعارف الإنسانيَّة ؛ لأنَّ الخلاء الذي لا نهاية له خارج هذا العالم ، صالح لأن يشتمل على الآلاف من العوالم الأخرى ، وأن يحصل في كلٍّ واحد من تلك العوالم ، مثل ما حصل في عالمنا هذا وأعظم وأجسم من ذلك ، وأنشد قول أبي العلاء المعري :

يا أيُّها الناس كم للَّه من فلك
تجري النُّجوم به والشَّمس والقمر
هينٌ على اللَّه ماضينا وغابرنا
فما لنا في نواحي غيره خطر

وإنَّ الإنسان لو ترك تلك العوامل واقتصر على أن يحيط علمه من هذا العالم فقط بعجائب المعادن ، وأن يعرف عجائب أحوال النَّبات ، وعجائب أقسام الحيوانات لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب ، فلا ينتهي إلى غورها ، مع أنَّ ذلك كله بعض قليل مما يندرج تحت قوله : ﴿ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ ، وانتهى من هذه البراهين التَّمهيدية إلى

أنَّ سورة الفاتحة مشتملة على مباحث لا نهاية لها ، وأنَّ القول بأن تلك المباحث عشرة آلاف ليس إلا تقريبًا للأفهام من السَّامعين ؛ لأنَّها تكون فوق ذلك بكثير .

وبعد تأصيل تلك القواعد المبدئيَّة تناول سورة الفاتحة مبتدئًا بتفسير الاستعاذة والبسملة ومتتبعًا السورة بالتَّحليل وتقليب الأوجه ، وبيان معاقد المعاني وطرق استنباطها ، حتى أخرج في تفسير سورة الفاتحة وحدها كتابًا جليلًا .

وبالانتهاء من هذا الكتاب المخصوص بسورة الفاتحة شرع في تأليف كتاب آخر في تفسير سورة البقرة ، على تلك الطَّريقة نفسها ، ثم اطَّرد يتنقل من سورة إلى سورة على ترتيب المصحف الشَّريف ، جاعلًا تفسير كلِّ سورة كتابًا مستقلًا ، وسائرًا في تفسير السور كلِّها على المنهج الذي وضعه في تفسير سورة الفاتحة ، وكأنَّه استغنى بالمقدِّمات التي مهَّد بها لتفسير سورة الفاتحة عن العود إلى بيان منهجه ، فكان يتناول كلَّ سورة افتراعًا ، مبتدئًا ببيان الفوائد المستنبطة من أوَّل كلام فيها ، غير أنَّه في أثناء سورة الأعراف ، لما بيَّن تفسير قوله تعالى : ﴿ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ﴾ [الأعراف : ٥٤] .

لما تكلَّم على حركة الأفلاك وصورها ومدى حركات الكواكب الثَّابتة واستشعر استغراب المطالع جلب تلك المسائل المفرقة في علم الهيئة والفلك ، فوقع له أن عاد إلى التَّنويه

بمنهجه ، والتعريض بأصحاب التّفاسير الآخرين ، بكلام لو وضع في أوّل الكتاب لكان أبلغ مقدّمة له ببيان منهجه وغايته ، حيث قال : « ربّما جاء بعض الجهّال والحمقى ، وقال : إنّك أكثرت في تفسير كتاب اللّه تعالى من علم التّهيئة والنّجوم ، وذلك على خلاف المعتاد ، فيقال لهذا المسكين : إنّك لو تأمّلت في كتاب اللّه حقّ التأمّل لعرفت فساد ما ذكرته » .

وقرّر ذلك بوجوه ، اعتمادًا على أنّ اللّه تعالى ملأ كتابه الحكيم بمثل تلك الاستدلالات الكونيّة ، وبيّن في ذلك من عجائب الخلق، ومدح المتفكّرين فيها وأنّ الناس في ذلك التفكّر على درجتين : منهم من يكتفي بالاستدلال الإجماليّ ، ومنهم من يسمو إلى الاستدلال التّفصيليّ ، وأنّ لكثرة الدّلائل وتواليها أثرًا في تقوية اليقين ، وإزالة الشّبهات . وختم هذا البيان بقوله : « فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه تعالى إنّما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار ، لا لتكثير النّحو الغريب ، والاشتقاقات الخالية عن الفوائد ، والحكايات الفاسدة ، نسأل اللّه العون والعصمة » .

وببيان هذا المنهج ، الذي سار عليه الإمام الرّازي ، يتّضح أنّ إعجاز القرآن كما كان غير محصور في وجه الإعجاز البلاغيّ ، وأنّه يتجلّى في أوجه أخرى غيره ، منها : الإعجاز العلميّ ، والإعجاز الغيبيّ ، على ما صرح به القاضي عياض

في « الشّفاء » ، وعلى ما أشار إليه من قبل القاضي أبو بكر الباقلّاني في كتابه « إعجاز القرآن » ، وأنّه إذا كان تفسير الزّمخشري قد تكفّل ببيان وجه الإعجاز البلاغيّ ، فإنّ معظم ما يرجع إلى الوجهين الآخرين من الإعجاز لم يتكفّل به إلا تفسير الرّازي ، وذلك ما تعمّ به حجّة إعجاز القرآن جميع أهل العقول والمعارف ، من العرب وغيرهم ، وينادي به برهان إعجاز القرآن في عموم اللغات .

وإذا كان بعض النّاس لم يزل في شكّ من القيمة السّامية لهذا التّفسير ، فإنّ كلمة قديمة لاكتها الألسن ، قد كانت من أعظم أسباب هذا الشّك . وذلك ما راج من مجالس العلماء ، قديمًا وحديثًا من أنّ « تفسير الرّازي قد اشتمل على كلّ علم إلا التّفسير » .

فإنّها كلمة صدرت عن غير رويّة ولا تحقيق ، وانبنت على مقارنة سطحيّة بما أشار إليه فخر الدّين نفسه من تلك الطّريقة المألوفة التي التزمت في التّفسير من قبله ، وهي طريقة تحليل التّركيب والغوص على مناحي الاستنباط منه ، وأنّها لا محالة طريقة جليلة لا غنى عنها لطالب التّفسير على الوجه الأكمل ، ولكنّها ليست هي كلّ التّفسير ، بل نستطيع أن نقول : إنها تدخل في مقدّمات التّفسير لا في نتائجه ، وقد نوّهنا ، فيما مضى ، بتفسير الكشّاف تنويهًا عظيمًا ، ولكنّ ذلك لا يحملنا على أن نتعصّب لطريقة

الكشّاف على ما فيها من إتقان وإبداع ، حتى نغضَّ من منزلة تفسير الفخر الرّازي ، كما يطمح في الغضّ منها كثير من المتعصّبين لتفسير الكشّاف ، ولعلَّ الإمام الرّازي قد اعتبر النّاحية اللّفظيّة من تفسير القرآن آخذة حظّها وزيادة في التّفاسير الأخرى فجاء يولي عنايته الغاية المقصودة من ورائها والتي وقفت دونها همم المفسّرين لا سيما ، وقد وضع كتابه كما بيّنا ، لغرض إقناعي معيّنٌ .

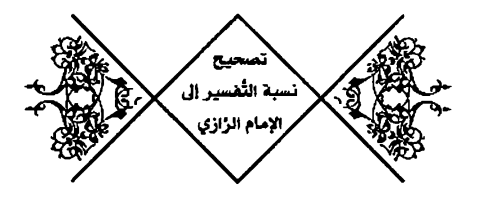
على أنّ الفخر الرّازي لم يكن فيما أورد من مسائل العلوم جالبًا إياها على وجه الاستكثار والاستطراد ، وإنّما هو سائر في ذلك على طريقة قويمة ، تسير على اعتبار أن المطلوب الأوّل إنّما هو معنى الآية ؛ إذ يأخذ في بيان مفادها الأصليّ ، موقفًا على محلّ استخراجه من التّركيب بحسب قوانين العربيّة ، ونكت بلاغتها ، مقتصدًا في ذلك غير مسرف ، ثم يذهب في تربية ذلك المعنى وتوسيعه ، مذهب الإبانة والتّفصيل ، مجتهدًا في ربط أوصال الكلام ، وإحكام تسلسل المعاني ، والتّنبيه على تولّد بعضها من بعض ، حتّى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حكميّة ومسائل علميّة ، يسوقها حينئذ على أنّها حلق متمّمة سلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآنيّ على أحكم وجه من الرّبط .

فإذا كان الدّارس المتخصّص المكين في علوم العربيّة يهمّه أن يتوسّع في تحليل التّركيب ، يسلك من ذلك إلى التوسّع

في تحرير المعاني ، فإنَّ تفسير الزَّمخشري ، وتفسير الرَّازي ، يتكاملان لديه .

أما صاحب المنزلة الثقافيّة المطلقة ، من غير المتخصّصين في علوم العربيّة ، فإنَّ مفزعه لا يكون إلا إلى الرَّازي وحده ، وله في فخر الدِّين غنية .

* * *



كانت الأيّام تعقد الجسر الواصل بين حدّ القرن السادس والقرن السّابع ، لمّا انتصب الإمام فخر الدّين الرّازي يخرج للنّاس تفسيره العظيم ، وقد جاءت نصوص هذا التّفسير بذاتها ، مشتملة على ضبط التّواريخ التي تمّ فيها تفسير سورة سورة من القرآن العظيم ، كما كنّا بيّنا من أنّ هذا التّفسير مجزّأً في أصله على السّور ، على معنى أنّ تفسير كل سورة كتاب قائم بذاته .

ولكن هذا العمل لم يشمل باطّراد عامّة السّور ، فبعضها ختم ببيان الزّمان ، وبعض آخر اشتمل على بيان الزّمان والمكان معًا ، بل جاء في ختم بعضها تفصيل ظروف خاصّة كانت تحيط بحياة المؤلّف .

وإنّ الذي جاء مضبوطًا من ذلك ليمتدّ من سنة ٥٩٥هـ إلى سنة ٦٠١هـ ، فهو لم يؤرّخ ختام سورة الفاتحة ولا ختام سورة البقرة ، وإلى ما أرّخ ختام سورة آل عمران ؛ إذ جاء في آخر الكلام عليها ما نصّه : قال الإمام ﷺ : « تمّ تفسير

هذه السُّورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أوَّل ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ، ومضى في سور عشر بعدها سائرًا على هذه السُّنَّة ، فقال في آخر الكلام على سورة النِّساء : « قال المصنِّف : فرغت من تفسير السُّورة يوم الثلاثاء ثاني عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ، ثم تخلَّفت العادة في آخر سورة الأنعام وآخر سورة الأعراف ، وعادت في آخر سورة الأنفال باحتفال أكبر ؛ إذ جاء في ختامها : « تمَّ تفسير هذه السُّورة ولله الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقُّه يوم الأحد في رمضان سنة إحدى وستُّمائة في قرية ، يقال لها « بغدان » ، ونسأل الله الخلاص من الأهوال وشدة الزَّمان وكيد أهل البغي والخذلان ، إنَّه الملك الديَّان وصلاته وسلامه على حبيب الرَّحمن محمد المصطفى صاحب المعجزات والبرهان » ، واستمرَّت هذه العادة متابعة غير منقطعة في السُّور التي جاءت بعد ، ففي آخر سورة التَّوبة : « تمَّ تفسير هذه السُّورة ولله الحمد والشُّكر وفرغ المؤلِّف ﷺ من تفسيرها يوم الجمعة الرَّابع عشر من رمضان سنة إحدى وستُّمائة ، والحمد لله وحده والصَّلاة على سيِّدنا محمد وآله وصحبه أجمعين » .

وكذلك سورة يونس وسورة هود وسورة يوسف وسورة الرَّعد وسورة إبراهيم وسورة الحجر ، وبانتهاء سورة الحجر انقطعت تلك العادة ، فلم يرد في آخر سورة بعدها ، من

سورة النّحل إلى سورة النّاس ، تاريخ الانتهاء من سورة منها ، وكان آخر تلك التّواريخ شهر رمضان سنة ٦٠١هـ ، أي قبل وفاة الإمام الرّازي بخمس سنين ، ويظهر من صريح التّواريخ التي ثبتت فيه من السّور أنّه لم يكن متّبعًا في تفسير السور ، سابقها ولاحقها ، ترتيبها في المصحف ؛ إذ كان تاريخ الانتهاء من سورة الأنفال وسورة التوبة في رمضان سنة ٦٠١هـ ، وتاريخ الانتهاء من سورة يونس وهود بعدها شهر رجب ، وتاريخ الانتهاء من سورة يوسف والرعد وإبراهيم ، وهي متأخّرة ، شهر شعبان ، وقد اختصّت الأربع السّور الوسطى منها ، وهي يونس وهود ويوسف والرعد ببثّ المؤلف عظيم أحزانه لحدث جلل نزل به وهو وفاة ولده .

وأوّل ما ابتدأ هذا البثّ في ختم سورة يونس إذ قال : « يقول جامع الكتاب : ختمت تفسير هذه السّورة يوم السّبت من شهر الله الأصمّ رجب سنة إحدى وستّمائة ، وكنت ضيّق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصّالح محمد ، أفاض الله على روحه وجسده أنوار المغفرة والرّحمة ، وأنا ألتمس من كلّ من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين ، أن يخص ذلك المسكين بالدّعاء والرّحمة والغفران والحمد لله رب العالمين ، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين » .

فلم يزل يردّد بثّه وحزنه لذلك المصاب مسترحمًا مستغفرًا

في أثناء السُّور وفي خواتمها منشدًا الأشعار في رثائه ملحًّا في سؤال المطالعين الدُّعاء للوالد والولد .

وكذلك شأنه في غير موضع من تفسيره يذكر من أحواله في مناظراته ورحلاته ويشير إلى خصائصه ، من اسمه واسم أبيه وظروف حياته ، ما يصوِّر شيئًا كثيرًا من سيرته ، ولا يبقي شكًا في أنَّ صاحب ذلك التَّفسير هو الإمام محمد بن عمر الرَّازي ، فقد سمى نفسه في أثناء سورة الأعراف عند قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾ [الأعراف : ١٣٠] الآية ، فقال : « قال محمد الرازي » وذكر اسم والده عمر في مباحث البسملة ، مسندًا عنه حديثًا بكلام للإمام أبي القاسم القشيري ، قائلًا : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدِّين عمر يقول سمعت ... إلخ » .

وذكر رحلته إلى خوارزم ومناظرة جرت له هنالك في سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران : ٦١] ، قال : « اتَّفق لي حين كنت بخوارزم أن أخبرت أنَّه جاء نصرانيٌّ يدَّعي التَّحقق والتعمُّق في مذهبهم ، فذهبت إليه وشرعنا في الحديث » ، وساق جدله في مسألة ألوهيَّة المسيح ، والسُّؤال على بطلان ذلك بأوجه قال في ختام تقريرها : « وعند ذلك انقطع النَّصرانيُّ ولم يبق له كلام » ، وقال في تفسير تلك الآية نفسها : « كان في الرَّيِ رجل يقال له محمود بن الحسن

الحمصي ، وكان معلّم الإثني عشريَّة ، وكان يزعم ... » .

هذه كلُّها شواهد على ما بين هذا التّفسير وبين حياة الإمام الرّازي من ارتباط ، فهو محمد بن عمر الرازي ، عاش في الرّي ، ورحل إلى خوارزم ، وناظر أهل الفرق وأهل الأديان ، وكان حيًا في التواريخ التي وردت في التفسير ، وهي ما بين سنة ٥٩٥هـ ، وسنة ٦٠١هـ ، بحيث لو فرضنا أنَّ باحثًا من ذوي الأهليّة وقع بين يديه هذا الكتاب ولم يأته منسوبًا إلى مؤلِّف لتوصَّل من دراسته وفحصه إلى معرفة مؤلِّفه ، فجزم بنسبته إلى الإمام الرّازي ؛ ولذلك لم يكن من العلماء ، أمام هذه الشّواهد ، إلا جازم بأنَّ الكتاب من وضع الإمام الرّازي .

زيادة على ما اشتمل عليه من طرائق في البحث والبيان ، إلى مذاهب عرفت بنسبتها إلى الرّازي ، وبسطت في كتبه الحكميّة والكلاميّة والأصوليّة ، ومن ولعٍ بتتبّع تفاسير ومناقشتها من آثار العصابة التي لم يزل الرّازي يتتبع مقالاتها ويهتمّ بمناقشة مذاهبها ، وتلك هي تفاسير المعتزلة التي وضعت من تفسيرنا المبحوث فيه موضع الاعتناء بالنّقل والتتبّع والتّمحيص ، مثل : تفسير الزجّاج ، وتفسير الزّمخشري ، وتفسير القاضي عبد الجبّار ، وتفسير القاضي أبي مسلم الأصفهاني .

وزيادة على ما اشتمل عليه من أقوال وتنويه برجال عرف الإمام الرّازي بما تقتضيه نسبته منهم من اعتماد عليهم

وتنويه بهم ، وبخاصة إمام الحرمين والغزالي من المتكلّمين ، وأبي علي بن سينا من الحكماء .

ولقد ناقش مرّة الغزاليَّ في نزع نزعه غريبٍ عن طريقته ، فصوَّب القول في ذاته ، واستبعد حمل الآية عليه في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ﴾ ، من سورة الأنعام وابتدأ حكاية القول مداعبًا حجّة الإسلام بقوله : « تفلسف الغزاليُّ في بعض كتبه ، وحمل الكوكب على النّفس النّاطقة الحيوانيّة » . وكان يعرِّض بأنَّ الغزاليَّ وقع في منهج الحكماء الذي عابه عليهم ، وما أشبه ذلك بمداعبات القاضي أبي بكر بن العربي لأستاذه وحبيبه الإمام الغزاليِّ فيما سلك فيه مسالك لا تتّفق مع المبادئ التي دعا إليها وشنّع على المخالفين فيها .

وإنَّ وراء هذه الشواهد كلِّها لقوادح بعثت ولم تزل تبعث كثيرًا من العلماء على الإمساك دون الجزم بأنَّ التّفسير بأكمله من تحرير الإمام الرّازي ، والوقوف من هذه القضيّة موقف الاختيار .

وإنَّ تلك القوادح لتتلخّص في نظرنا فيما اشتمل عليه الكتاب في مواضع من إسناد الكلام إلى الإمام الرّازي إسناد ناقل عنه ، فقد تكرّر أن ورد في التفسير « قال الإمام » ، أو « قال المصنّف » .

ووقع قرن ذلك في مواضع بتنويه وتحلية من شأنها أن تصدر من غير المتكلِّم عن نفسه ، ففي آية الصّدقات من سورة التّوبة :

« قال المصنِّف الداعي إلى الله ﷺ ، هذه الآية لا دلالة فيها على قول الشافعي ... » .

وفي قوله تعالى : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ ، من سورة التوبة أيضًا : « قال شيخنا ومولانا خاتمة المحقِّقين والمجتهدين ﷺ ... » ، وأمر هذا القادح هيِّنٌ ؛ إذ يجوز أن يكون إدراجًا في صلب كلامه وهو شائع بكثرة في الكتب ، يقع من طرف الرُّواة ومن طرف النَّاسخين ، مع جواز أن يكون المنوّه به في المثال الأخير غير الإمام الرَّازي ، وأن يكون الرَّازي حاكيًا ذلك الكلام عن بعض شيوخه مثل البغوي .

لو لم تكن هنالك مثل أدخل من تلك في معنى القادح مثلما ورد في سورة الواقعة في قوله تعالى: ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة : ١٧] ، من عبارة بالغة الغرابة ، وهي قوله : « المسألة الأولى أصوليَّة ذكرها الإمام فخر الدين رَحِمَهُ اللَّهُ في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها » ثم قال : « وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين رَحِمَهُ اللَّهُ بأجوبة كثيرة وأظنّ به أنّه لم يذكر ما أقوله فيه » .

وجمعًا بين الأدلَّة النَّاشئة من اعتبار الشَّواهد والنَّاشئة من اعتبار القوادح مال كثير من المحقِّقين إلى تتبُّع المواقع التي بدت فيها القوادح ، فوجدوها منحصرة في أماكن متأخِّرة في التَّرتيب عن التي ظهرت في الشَّواهد ، فجزموا بأنَّ أوَّل

الكتاب من وضع الرَّازي ، وأن آخره من إكمال غيره واعتضدوا لذلك بأنَّ الأقربين على عصر الرَّازي من مترجميه ذكروا أنَّه لم يكمله وفي مقدِّمتهم ابن خلّكان ، وقد عينَّ صاحب « كشف الظُّنون » اثنين ذكر أنَّ أحدهما صنَّف تكملة له ، وذكر أنَّ الآخر أكمل نقصه ، ويظهر أنَّ التَّكملة كتاب مستقلٌّ ولكن إكمال النَّقص هو الأجدر بأن يحمل على ما اتَّصل بوضع الرَّازي ، وذلك ما نسبه صاحب « كشف الظُّنون » إلى القاضي شهاب الدِّين الخوبي الدمشقيّ ، المتوفَّى سنة ٦٣٩هـ ، وهو قريب عهد من الإمام الرَّازي ، ولا يبعد أنَّه من تلاميذه ، والذي يبدو في نظرنا فيصلًا بين ذلك كلِّه أنَّ الرَّازي لمَّا انتصب في آخر حياته لتصنيف التَّفسير تمكَّن من إخراج شيء منه في تحريره النِّهائي وبقي شيء في الأمالي والمسودَّات بيد بعض تلاميذه ، فأقبل على تصنيفه وتحريره ، وألحق في ذلك الفرع بالأصل ، فالكتاب بروحه هو للرَّازي كلِّه وبتحريره هو من وضعه في الأوَّل ووضع تلميذه الخوبي في الآخر ، على أنَّ تحقيق محل الفصل بين التَّحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع ، لا سيما وبين يدينا أدلَّة على أنَّ تفسير الرَّازي قد كان ذكره شائعًا ونصُّه مفقودًا في أوائل القرن الثامن ببلاد العجم ، كما ورد ذلك في كلام للإمام شرف الدِّين الطِّيبي في حاشيته على الكشَّاف نقلًا عن والده ، ومن ذلك

يستقرب أنّ مطلع النّص التّحريري للكتاب إنّما كان من الشّام ، موطن الشّهاب الخوبي بحيث لم ينتشر في أقصى بلاد العجم إلا في القرن الثامن .

* * *



كان فخر الدِّين الرَّازي ، بتفسيره الكبير : « مفاتيح الغيب » فاتحًا كبيرًا تهجَّم بمداركه القويَّة على مجال علم التَّفسير ؛ فوجده مجالًا مملوكًا لطائفتين من أهل الثَّقافة الإسلاميَّة ، منحصرًا تحت سيطرتهم ، هما : طائفة المحدِّثين وطائفة الأدباء ، يتجاذبونه بينهما ، متنازعين تارة ، ومتقاسمين أخرى ، فشنَّ غارته على المحدِّثين وعلى الأدباء جميعًا ، وانتزع الميدان منهم انتزاعًا وغلابًا ، فساد عليه وحازه متصرِّفًا فيه ، ثم استحقَّه وأورثه أخلافه من بعده رجال الأصلين : أصول الدين ، وأصول الفقه .

فاصطبغ علم التَّفسير من هذا الاستحقاق بصبغته الجديدة ، في مطلع القرن السَّابع ؛ إذ تقرَّر ثبوته لأهل الحكمة الدينيَّة وارتفع عنه امتلاك أهل الحديث وأهل العربيَّة ، وبذلك اتَّجهت كتب التَّفسير وجهة جديدة ، وضعت العلم في نصاب غير الذي كان موضوعًا فيه ومكَّنت منه أيديًا لم تكن هي المتعاطية له من قبل ، فنشأ له من اختلاف النِّصاب ، واختلاف المتعاطين وضع اختلف به عن وضعه السَّابق

اختلافًا بيّنًا ، وتطلّب هذا الوضع معارض ومجالي يتمثّل فيها الكيان الجديد الذي ثبت للتّفسير في وضعه الجديد ، فكانت تلك المعارض والمجالي هي التّفاسير التي ابتدأ ظهورها متسلسلة متواصلة في أثناء القرن السّابع .

وأبى اللّه إلا أن يكون مطلعها من ذلك الأفق الزّاهي بكواكب التّفاسير على الوضع السّابق ، وهو الأفق المشرقيّ الأعجميّ ؛ إذ كان ابتداء مطلعها هنا من مدينة تبريز في الشمال الغربي للبلاد الإيرانيّة على يد القاضي ناصر الدّين البيضاويّ .

كان البيضاويّ ناشئًا على تلك الطريقة الفقهيّة الشافعيّة المخطّطة على منهج الجمع بين عناصر الثّقافة الإسلاميّة ، تخطيطًا أصله الجمع بين أصول الدّين وأصول الفقه ، وضم علوم العربية والأدب إلى علوم الشّريعة والحكمة .

أصله من شيراز ، في جنوبي إيران ، وبها كانت نشأته العلميّة الأولى ، وبها تخرّج في الفقه والأصول والأدب والمنطق والحكمة ، على الأسلوب الأعجميّ الذي يجمع بين العلوم المختلفة بالتّرقّي في درجاتها المتقابلة ، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقًا يهدف إلى تكوين المملكة العامّة المتصرّفة بالتّحصيل والتّحليل والاستنتاج والبحث في العلوم على نسبة واحدة ، وتحرير قوالبها التّعبيرية على منهج متّحد ، وأسلوب مطّرد .

فدرج البيضاويّ وراء الغزاليّ ، والإمام الرّازي ، والأرمويّ ، وأخرج على طريقتهم ، وفي ظلّ ما سبق

من تآليفهم ، تآليفه المشهورة السّائرة وهي : « الغاية القصوى في دراية الفتوى » مختصر معتمد في فروع الفقه الشّافعي ، اعتنى به فقهاء الشافعيّة ، وكثرت شروحهم عليه ، وكتاب « طوالع الأنوار » في علم الكلام وهو مشهور شهرة ذائعة ، وكتاب « المصباح » في الكلام أيضًا مشهور مشروح ، وكتاب « المنهاج » في أصول الفقه ، واسمه : « منهاج الوصول إلى علم الأصول » وهو عظيم الشُّهرة ، واسع الرّواج ، كتب عليه كثيرٌ من عصر تأليفه إلى القرن الحاضر ، ولم يزل عمدة الدّراسة في أصول الفقه منذ القرن الثامن إلى اليوم . وشرح البيضاويُّ كتاب « مصابيح السُّنة » للبغويّ شرحًا ذكره السّبكيُّ في طبقات الشافعيّة ، وملّا كاتب جلبي في « كشف الظُّنون » .

ولمّا كان تفسير القرآن ثمرة طول المراس لمختلف مواد الثّقافة الإسلاميّة ، ومؤسّسًا بالخصوص على الضّلاعة في أصول الدّين وأصول الفقه ، على ما بناه الإمام فخر الدّين الرّازي ، فإنّ القاضي البيضاوي قد أقبل على تفسير القرآن في الحقبة الأخيرة من حياته حقبة الاستقرار في تبريز ٦٨٥هـ ، بعد الانتقال إليها من شيراز ، وهي الحقبة المتّصلة بموته ، وقد كانت وفاته في تبريز سنة ٦٨٥هـ ، فإذا لاحظنا بالاعتماد على ما أفاده السّبكي في الطّبقات ، ومشى عليه صاحب كشف الظُّنون أنّ انتقال البيضاويّ إلى تبريز كان

بعد أن تقلَّد منصب قاضي القضاة في شيراز ، ثم صرف عنه ، فإنَّ هذا يقتضي أنَّ الانتقال إلى تبريز قد كان حوالي سنة ٦٥٠هـ ؛ وبذلك يكون تأليف تفسير البيضاوي في النِّصف الثاني من القرن السَّابع بمدينة تبريز .

وقد اعتمد البيضاويُّ في دراسته القرآن العظيم لتحرير تفسيره على التفسيرين العظيمين ، وهما : تفسير الكشَّاف للزَّمخشريِّ ، والتَّفسير الكبير للفخر الرَّازيِّ ، فجعل اعتماده في بيان الألفاظ والتَّراكيب وتحليل المباني لاستخراج نكت المعاني على تفسير الكشَّاف ، واعتمد في إبراز روح الحكمة القرآنيَّة وعرض نظريَّاتها من نواحي الفلسفة وأصول الدِّين وأصول الفقه على المرجع في ذلك وهو تفسير الإمام الرَّازي .

وقد رأينا أنَّ البيضاويَّ كان يتحرَّى اتِّباع الرَّازي ويتوخَّى مسالكه في عامة تآليفه ، واعتمد في تحرير المعاني الذوقيَّة ، واستجلاء نكت الإشارات إلى دقائق المعارف على تفسير الرَّاغب الأصفهانيِّ ، من مشاهير المفسِّرين من أهل السُّنة في القرن الرابع ، وعلى كتاب « مفردات القرآن » المطبوع المشهور وإن كان المؤلِّف واحدًا .

وحلَّل البيضاويُّ في تفسير ما جمع من أفكار المتقدِّمين وبحثها ونقدها واستخرج منها أحكامًا ، واستظهارات شخصيَّة ، وأبدع في كثير من الأحكام والاستظهارات مما استقلَّ به وانفرد بتحقيقه ، وربَّما جمع الأوجه المتعدِّدة

والاحتمالات المختلفة ، فرتَّبها بحسب الرُّجحان وأشار إلى ما هو المعتمد منها ، وما هو ضعيف أو مردود ، وسبك تلك الأنظار البعيدة ، والتَّحارير العالية سبكًا دقيقًا رقيقًا ، بناءً على تنقيح العبارة وضبطها وتهذيبها واختصارها الاختصار المحكم، القابل للبسط والإيضاح ، على ما هي الطريقة المختارة المسلوكة يومئذ في تحرير العلوم ، وهي المشتهرة عند العلماء بـ « الطريقة الأعجميَّة » .

ومن هنالك أصبح تفسير البيضاوي بمحتواه ، ومنهجه وأسلوبه ، أثرًا سامي القيمة أسدى به القاضي يدًا بيضاء للباحثين والدَّارسين ؛ إذ قرب منهم المستعصي ، وجمع لهم المتفرق وضبط لهم تحرير غير المحرَّر ، وسمَّى كتابه هذا « أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل » .

فأحلَّه الناس منذ بروزه واشتهاره في النِّصف الثَّاني من القرن السَّابع ، محل الاعتماد والإقبال ، وعكفوا عليه عكوفهم على المرجع الأصليّ للتَّفسير ؛ إذ امتاز بالجمع بين التَّفسيرين المتكاملين اللذين لا يستغني الدَّارس المتقن ، والباحث المستبحر بأحدهما عن الآخر ، وهما : تفسير الكشَّاف وتفسير الرَّازي ، بما أفاد بالنِّسبة إلى الكشَّاف من ضبط مقاصده البيانيَّة على مصطلح واضح مألوف ، ثم من تخليصه من النَّزعات المذهبيَّة الاعتزاليَّة التي ينزع الزَّمخشريُّ إليها ، وإن كان قد ساير صاحبه الكشَّاف في أمور عدَّها

المعلّقون عليه عدّ المآخذ ؛ لكونه جرى فيها على خلاف الأصول الأشعريَّة ، ولم يخلص فيها كلام الكشَّاف من نزعته الاعتزاليَّة .

أما بالنِّسبة إلى الإمام الرَّازي فقد أفاد فيوضه المتدفِّقة المسهبة ضبطًا واختصارًا وتحصيلًا ، فيما له في مواضع من نبوَّة أو قصور عبارة ، أفاده دقَّة وتحقيقًا ، وتعبيرًا رشيقًا .

وبذلك فإنَّ تفسير البيضاويِّ على ما يبدو عليه من اختصار ، وما يتبادر لمتناوله بادئ الرَّأي من بساطة ، قد أصبح كتابًا عميق الغور ، صعب المراس ، ثري المطاوي ، محتاجًا تقريره إلى الرُّجوع على موارده ، وبخاصَّة أصليه العظيمين : تفسير الزَّمخشري وتفسير الرَّازي ، فأصبح تدريسه ميدانًا للملكات الرَّاسخة ، ومجالًا لقوَّة العوارض ، ونفوذ الأنظار ، وسموِّ البيان ، وتتابعت العناية به لذلك تدريسًا وتخرجًا ، وتأليفًا ، فزيادة على الكتب التي ترجع إليه أصالة من الحواشي والتَّعاليق التي لا تكاد تدخل تحت حصر ، فإنَّه ما من مفسِّر للقرآن في القرن السَّابع وما بعده ، إلَّا وتفسير البيضاويِّ في طليعة مراجعه .

• • •



اعتبر تفسير البيضاوي مبلَغ المنهج العلميّ في تفسير القرآن إلى ذروته ، فكان بروزه عندما اكتمل نموّ الثّقافة الإسلاميّة ، وتفتّقت فيها أفانين المعرفة ، وتفتّحت أزهارها .

وكان انبناؤه على أساس الحكمة السّنية الأشعريّة التي ثبت أصلها ، ورسخت دعائمها ، بما بوّأ لها الباقلّاني والإسفراييني وإمام الحرمين والغزالي والمازري وابن العربي وعياض والإمام الرّازي من منزلة مكينة تساقطت دونها منازل المناهج الكلاميّة المخالفة ، حتى اندرجت تحت التّراب .

وكان المنهج المتّبع في تصنيف البيضاوي ، والأسلوب المحتذى في تحريره ، هما : المنهج والأسلوب اللذين جرى عليهما مصطلح التّأليف العلميّة في عامّة الفنون ، من أوّل القرن السّابع ، من حيث الاختصار ، ودقّة التّعبير ، والتزام المصطلح العلمي ، والإشارة إلى ما يتفرّع عن التّعبير من معانٍ يكتفى بحضورها في الذّهن عن ذكرها ، ثمّ تؤخذ مباني لما يأتي به التّعبير بعدها .

فأصبح - من مجموع هذه الخصائص - لتفسير البيضاوي ميزة واضحة ، مزجت بين طريقته وبين مألوف الطِّباع ، ومتعلَّق الميول يومئذ من طرائق شاعت في التّأليف ، وبنيت عليها المناهج الدراسيّة .

وبذلك عظم صيت الكتاب ، وطار ذكره ، وأقبل النّاس عليه ؛ إذ وجدوا فيه الضّالَّة المنشودة من التّفسير العلميّ على الطّريقة التّحليلية اللفظيّة التي عظمت بها من قبل شهرة تفسير الكشّاف ، لا سيما والبيضاوي قد مشى مع تفسير الكشّاف فيما يحب النّاس منه ، وخلص أو كاد مما ينفّرهم من الكشّاف ويباعد بينهم وبينه على نحو قول الأحوص :

إنّي لأمنحك الصّدود وإنّني
قسمًا إليك مع الصّدود لأمْيَلُ

وإنّه لما يلاحظ في هذا الصّدد أنَّ تفسير الكشّاف لم يعظم رواجه ، ويتعلّق به علماء أهل السّنة هذا التعلُّق المزيج من الحبّ والحذر ، إلا في ذلك القرن السّابع ؛ إذ انصرف الكاتبون إلى التّعليق عليه بالتّنبيه على مواقع الأنظار الاعتزاليّة منه ، وتمييزها وردّها ؛ إذ ظهر من هؤلاء في النّصف الثاني من القرن السابع ، معاصرون للبيضاوي أو متقدّمون عليه بقليل ، أمثال ابن المنير الإسكندريّ صاحب « الانتصاف » ، فكان بروز البيضاوي بتفسيره ملخصًا من « الكشّاف » ، زائدًا عليه ، مبرأً من سقطاته ، بردًا وسلامًا على تلك القلوب التي

كانت تهفو إلى « الكشّاف » وتتهيّبه .

وبذلك أصبح تفسير البيضاوي ، منذ اشتهاره ورواجه ، مروِّجًا للكشّاف ، مدخلًا إيّاه في معاهد وبيئات علميّة لم يكن يتّصل بها من قبل ؛ لأنّ الدّارسين للبيضاوي قد تعلّقوا - في سبيل إتقان دراسته ، والوفاء بحقّ البيان لإشاراته ، والكشف عن مرامي عباراته - إلى الوقوف على كلام صاحب « الكشّاف » وتتبعّه وتحليله ، فأصبحت دراسة البيضاوي دراسة للكشّاف بواسطة ، وبذلك لم تتوفّر حواشي « الكشّاف » إلّا في القرن الثّامن وما بعده ، ولم تطلّع غالبًا إلّا من الآفاق العلميّة التي كانت مستنيرة بالبيضاويّ وتآليفه ؛ بحيث أصبحت الأنظار متجاذبة ، والبحوث متبادلة ، باطّراد بين حواشي « الكشّاف » وحواشي البيضاويّ كأنّ محرّريها مجتمعون في مجلس واحد ، على نحو ما يرى من مباحث جدليّة بين حواشي ابن التّمجيد ، والعصام ، وسعدي ، وعبد الحكيم السّيالكوتي على البيضاوي ، مع حواشي الطّيبي ، والقطبين : الرّازي والشّيرازي ، والسّعد التّفتازاني والسّيد الجرجاني على « الكشّاف » .

حتى إنّ كلام الواحدة من تلك الحواشي على « الكشّاف » كانت أو على البيضاويّ ، لا يكاد يتّضح معناه إلا بالوقوف على كلام الأخرى من حواشي البيضاويّ أو حواشي « الكشّاف » كذلك .

وما هذا المعنى من التّمازج إلا أثر تلك الدُّروس الحافلة لتفسير البيضاوي التي استوعب فرسان ميادينها ما حول الكتابين : تفسير البيضاويّ والكشّاف ، فعرضوها في معرض التّقرير الحكيم ، ثم ناقشوها بالنّقد والمقارنة والمعارضة ، حتى اتّصل ما بين بعضها وبعض في تلك المجالات التّقريرية العالية ، اتّصالًا كوَّن بينها لحمة نظريَّة ، فجعلها عناصر وحدة موضوعيَّة متكاملة ، وبذلك كان كلُّ جيل من أجيال العلماء ينقضي يترك وراءه من تلك البحوث الصّعبة أوقارًا على ظهور الجيل الناشئ يزيد بها تدريس البيضاوي على متعاطيه مشقَّة وصعوبة ، حتَّى أصبح تدريسه منتهى مبلغ الهمم العلميَّة ، وميزان الملكات والمواهب ، فوضع في أعلى الهيكل الهرمي لمواد التّخرج في العلوم الإسلاميَّة ، وعمَّت منزلته تلك أقطار الإسلام في المشارق والمغارب ، فتأصّلت منزلته أوَّلًا في الشّرق الأوسط والشّرق الأقصى ، والتزم في المناهج الدراسيَّة ببلاد فارس وبلاد الأفغان والأقطار الهنديَّة .

ثم كان في جملة ما تسرَّب من الملتزمات التعليميَّة من البلاد الفارسيَّة إلى آسيا الصّغرى وعموم الممالك العثمانيَّة ، واشتهر بمصر من قبل الفتح العثمانيّ ؛ إذ كان من الكاتبين عليه من العلماء المصريِّين، في أواخر القرن التّاسع وأوائل العاشر ، القاضي زكريا الأنصاريّ والإمام السّيوطي ، وعظم شأنه في القرن العاشر بانتظام أهمّ معاهد العلم في البلاد

العربيّة في تاج الخلافة العثمانيّة ، وخاصّة الجامع الأزهر ، وجامع الزيتونة ؛ وبذلك تقاربت مناهج التعليم بين البلاد الإسلامية كلها على الطّريقة الأعجميّة ، فأصبح تفسير البيضاوي ملتزم التّدريس من أقاصي الهند إلى المغرب الأقصى ، وزاد اعتزازًا في القرن الحادي عشر بالحاشيتين الشهيرتين اللتين كتبتا عليه :

إحداهما : بلاهور عاصمة بلاد البنجاب من الباكستان الغربية ، وهي حاشية المحقّق عبد الحكيم السّيالكوتي التي سارت مثلًا في التّحقيق ، والتّحليل ، وصواب النّظر ، ورشاقة العبارة ، والإغراق في الإشارة ، حتى اعتبرت عنقاء الدارسين وآبدة النّاظرين .

والحاشية الثّانية من حواشي القرن الحادي عشر : هي حاشية العلّامة المصريّ ، الأزهري النشأة ، شهاب الدّين الخفاجيّ ، التي سمّاها : « عناية القاضي وكفاية الراضي » وهي تامّة ، بخلاف حاشية عبد الحكيم ، وواسعة كثيرة المباحث والفوائد ، وسعت دائرة تفسير البيضاوي علمًا ، أكثر ممًا وسعتها نقدًا وبحثًا .

وإنَّ الذي عدّ في كتاب « كشف الظّنون » فقط من الحواشي والتّعاليق على تفسير البيضاوي ليقرب عدُه من خمسين ، فضلًا عما لم يذكر فيه مما كتب بعد مثل الحاشيتين المهمّتين : حاشية عبد الحكيم وحاشية الخفاجي .

على أنَّ القاضي البيضاوي لم يسلم من أمر وقع فيه قبله صاحب الكشّاف ، وتهاون بأمره العلماء بعد القرن الثامن ، وهو عدم التَّحريّ في درجة الأحاديث التي يوردها ، معرضًا بما عليها من النَّقد والتَّزييف ، وما يتَّصلَ بها من مباحث التَّجريح والتَّعديل ، وذلك أمر أخذ عليه بحقٍّ وإن حاول صاحب « كشف الظُّنون » تخفيف أمره عليه ، فإنَّ الشِّهاب الخفاجيَّ لم يزل يعلِّق على حديث مما أورده البيضاوي بأنَّه موضوع ، وخاصَّة أحاديث فضائل السُّور ، وقد ألَّف المحدِّث الشامي الشيخ عبد الرؤوف المناوي كتابًا في تخريج تلك الأحاديث سمَّاه : « الفتح السَّماوي في تخريج أحاديث البيضاوي » ، فكان شأن البيضاوي شأن غيره من أعاظم العلماء الذين تهاونوا بذلك ، فأخذ عليهم أخذًا لم ينجهم منه تأويل المتأوِّلين . واعتذار المعتذرين .

• • •



في حين اصطبغت الدِّراسة في الشرق الإسلامي بصبغة البحث الشَّكلي والتحليل اللَّفظي ، واتَّجهت إلى صياغة التَّأليف والتَّحرير ، فولَّت وجهها شطرها ، واتَّخذت مناهج المؤلِّفين وعباراتهم مواضيع للبحث ومواد للتَّقرير .

وتكثَّفت صناعة التَّأليف بما اقتضته تلك المناهج ، حتى شاع فيها الاختصار ، والتزمت دقَّة التَّحرير ، وصار الكتاب الواحد غير صالح للاستقلال بذاته في الدِّراسة حتى يرجع به إلى أصوله التي منها استقى ؛ ليتبيَّنُ كيف اندرجت المعاني المشروحة المبسوطة في تلك القوالب المختصرة المكتفية بالإشارة عن العبارة .

في ذلك الحين كانت بلاد المغرب العربي متمسِّكة في التدريس بطريقة البحث الموضوعيِّ والتحليل العنصريِّ ، متَّجهة في التَّأليف وجهة الشَّرح والبسط غير آبهة لطريقة البحث اللَّفظي ، ولا ملتفتة في التَّأليف إلى المختصرات التي قامت فيها الإشارات مقام العبارات ، فكانت الدُّروس التي حفلت بها المدارس بطرابلس وتونس وقسنطينة وبِجَاية

وتلمسان ومراكش وفاس وسلا ومالقة وغرناطة في القرن الثّامن ، دروسًا تختلف في منهجها ومادّتها وأسلوبها عن الدُّروس التي كانت تزخر بها في ذلك القرن الثامن نفسه مدارس البلاد الشّرقية ، وخاصة المدارس الأعجميّة بأصبهان وشيراز وكرمان وهراة وكابل وسمرقند وبخارى وسرخس وإستراباد أو المدارس الهنديّة في لاهور وسيالكوت ولكنو ودهلي وحيدر أباد وبلكرام وقيزوج ، أو المدارس الحديثة الظُّهور يومئذ في البلاد الرُّومية العثمانيّة من أدرنة وتمغنيسا وكوتاهية وقونية وأنقرة وقسطمولي وسيواس .

فكان منهج التّدريس الشّرقي شرحًا للكتب وتقريرًا وتعليقًا ، وكان منهج التّدريس المغربي دراسة للعلوم وبحثًا وإملاءً ، وكانت بلاد الشّرق العربي ملتقى لهذين المنهجين يتناظران بها حول الجامع الأزهر الشّريف متّجهًا أحدهما إلى الضّفة الشرقيّة لوادي النّيل ومتّجهًا الآخر إلى الضفة الغربيّة له .

فلا عجب إذا رأينا تفسير البيضاوي يشتهر ويسمو ، ويجرّ وراء اشتهاره وانتشاره انتشارًا جديدًا لتفسير الكشّاف ، وأن نرى منهج دراسة التّفسير في البلاد المغربيّة وخاصّة بتونس منهجًا غير متكيّف بما ينسجم مع الخصائص التي أشاعت تفسير البيضاوي ونفخت في شهرته ودفعت إلى الإقبال عليه .

فنجد دراسة التّفسير بتونس سائرة على منهج الإملاء لا على منهج التّقرير ، وذلك منهج غير الذي وضع عليه

تفسير البيضاوي ومثله من الكتب المحرّرة بالاختصار .

ونجد العامل الذي رجح عند الدّارسين الشّرقيين تفسير « الكشّاف » باعتباره مادة لدراسة البيضاوي حتى اشتهر « كشاف » الزّمخشري شهرة غطّى بها على ما عداه من كتب التّفسير ، عاملاً غير متوفّر في مدارس تونس وغيرها من المدارس المغربيّات ، وهي التي كانت تجد كلّها القدوة العظمى والمثل الأسمى في إمام التّفسير والشّريعة وفنون الحكمة الإسلاميّة الشيخ أبي عبد الله محمد بن عرفة الورغميّ ، المتوفّى بتونس سنة ٨٠٣هـ .

فقد كان النّاس في ذلك القرن الثامن الذي ملأه صيت ابن عرفة يشدّون الرحلة من البلاد الأندلسيّة والبلاد الليبيّة وما بينهما من الأقطار الضّاربة إلى البلاد السودانيّة وراء الصّحراء الكبرى ليتلمذوا لابن عرفة بتونس ويتخرّجوا عليه ، وكان ابن عرفة من منتصف القرن الثامن منتصبًا لتدريس التّفسير إلى نهاية القرن ونهاية حياته هو ، فكان ابن عرفة طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس التّفسير ، كلما أنهى ختمة منه أعاد ختمة جديدة ، وكانت أفواج الطلبة المتخرّجة بين يديه في ذلك الدّرس أجيالاً متعاقبة متتالية كلّما تخرّجت منها طبقة ، فانتشرت تبثّ العلم في أرجاء البلاد المغربيّة ، أقبلت طبقة بعدها ترتوي كما ارتوت سابقتها من ذلك المنهل الفيّاض الذي لا يجفّ نبعه ولا ينقطع معينه .

وكان ابن عرفة يسلك مسلك الجمع والتّحليل والإملاء فتتلى الآية أو الآيات بين يديه ، ثم يأخذ معناها بتحليل التّركيب وإيراد كلام أئمّة اللغة أو النّحو على معاني المفردات ومفاد التّراكيب ، منشدًا على ذلك الشّواهد ، وموردًا الأمثال والأحاديث ، ويهتمّ بالتّخريج والتّأويل حتى تتّضح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذي يتعلّق به ، ويرد ما عسى أن يكون قد وقع من تخريج بعيد أو تأويل غير مقبول بتطبيق القواعد اللغويّة والنّكت البلاغيّة ، أو بإثارة ما يتعلّق بالمفاد من مباحث أصليّة ترجع إلى أصول الدّين أو أصول الفقه ، جاعلًا عمدته في هذه المباحث تفسير ابن عطيّة غير معرض عن تفسير الكشّاف ، فيعتبر كلام ابن عطيّة حاصلًا بين أيدي مستمعيه ليسايره أو يردّه ، ويورد كلام الزّمخشري كلّما تعلّق قصده بإيراده لنقل أو استدلال أو دحض ، ويكثر إيراد الآراء والمذاهب عن العلماء في كلّ مسألة بحسبها من أئمّة المذاهب أو المتكلّمين أو رجال الأصول لا سيما أصحابه الأدنون في طريقته النّظرية ، مثل: عز الدين بن عبد السلام والإمام الرازي والقاضي عياض والقاضي ابن العربي والإمام المازرّي ، وكان يفتح المجال في إلقائه للبحث والسؤال ، وكثيرًا ما يعتبر سؤال واحد من طلبته مثارًا لبيان عنصر من عناصر الموضوع ما كان ملتفتًا إلى إثارته قبل ذلك السّؤال ، وهو شديد الاهتمام بأن ينتزع من الآيات

ما هو من سياقها أو ليس منه بما يرجع إلى الأحكام التّكليفيّة من مسائل الأصول ومسائل الفقه وإيراد ما يتعلّق بذلك من الأنظار ومناقشتها ، وعلى هذه الطّريقة تكوّن من درس ابن عرفة تفسير نفيس ، حيّ المباحث ، مستقلّ الأنظار ، متين المباني ، غزير الفوائد .

ولم يتولَ الشيخ ابن عرفة بنفسه كتابة هذا التّفسير المتضمّن خلاصة دروسه القيّمة ، ولكن طلبته من الأجيال المتعاقبة هم الذين اضطلعوا بذلك فقيّدوا أمالي شيخهم وفوائده حتى خرجت تفسيرًا ينسب إليه وإن لم يكن من تحرير قلمه ؛ فلذلك يسند إليه الكلام بطريق النّقل ويرمز إلى اسمه بحرف العين ، وأشهر الذين عرفوا بتدوين هذا التّفسير هم ثلاثة من أكابر أصحابه : تونسيّ وجزائريّ ومغربيّ ، أما التّونسي فهو أكبر أصحاب ابن عرفة وأخصّهم به هو الشيخ محمد الأبيّ ، وأما الجزائريّ فهو الشيخ أحمد البسيلي ، وأما المغربيّ فهو الشيخ أبو القاسم السّلاوي ، وتوجد في الخزائن المغربيّة والشرقيّة نسخ من تفسير ابن عرفة يختلف المدرجون لها في الفهارس في نسبتها إلى مؤلّفيها من الثلاثة الأبيّ والبسيلي والسّلاوي .

وقد أفاد الشيخ أحمد بابا في ذيل الدّيباج أنّ أوفى تلك التّقييدات إنّما هو تقييد البسيلي ، وأنّه قد خرج من تونس إلى السّودان في قصّة ، ومن السّودان انتشرت نسخه

كما أفاد أنَّ ما كتبه البسيلي ذو صورتين : وافية ومختصرة ، وأنَّ ما كتبه السّلاوي كذلك .

وأما النُّسخ المعروفة عندنا بتونس في الخزائن العامَّة والخاصَّة فهي إمَّا من تقييد الأبيِّ وإما من تقييد السّلاوي ؛ لأنَّه يفيد أنَّ كاتبه حضر ختمات عديدة من التَّفسير على ابن عرفة منها ختمة سنة ٧٥٧هـ ، وهذا يؤيِّد أنَّه من أقدم أصحابه ، وكلا الشيخين الأبيِّ والسّلاويُّ من أكابر أصحاب ابن عرفة بخلاف البسيلي الذي لم يحضر درس ابن عرفة إلا في آخر حياة الشيخ سنة ٧٨٥هـ ، كما في ذيل الدِّيباج ، وحيث اشترك الأبيِّ والسّلاويُّ في علوِّ الطُّبقة فلم يفد ذكر ختمة سنة ٧٥٧هـ ، ترجيح نسبته لأحدهما ، واشتركا أيضًا في أنَّ لكلٍّ منهما شرحًا على صحيح مسلم يسمَّى « إكمال الإكمال » . فلم يفد ما ورد في أثناء التَّفسير من إحالة كاتبه على شرح مسلم أنَّ الكاتب هو الأبيِّ أو السّلاويُّ ، وبذلك يبقى الاحتمالان في نسبة التَّأليف قائمين لا يظهر – لحدِّ الآن – أنَّ نسخ تفسير ابن عرفة الموجودة مخطوطاتها بتونس هي من تحرير الأبيِّ أو من تحرير السّلاويِّ إلى أن تضاف إلى هذا المبحث عناصر جديدة قد تأتينا بها نسخ أخرى من تفسير ابن عرفة تطلع علينا من الشَّرق أو من الغرب .

* * *



عندما كان التّفسير بالمغرب ، وتونس خاصة ، يسير على منهج الإملاء والجمع والتّحليل في القرن الثّامن والقرن التّاسع ، ويجلّي فيه الإمام ابن عرفة وأصحابه ، كان التّفسير ببلاد الشرق الأوسط ، في إيران وما وراء النّهر ، راكبًا بحر التّقرير والبحث والتّفكيك ، مغرقًا فيه ، سابحًا بين أمواج متلاطمة من المباحث والأنظار تترامى على عبريه ، وقد قام على أحدهما تفسير الكشّاف ، وقام على العبر الآخر تفسير البيضاويّ .

وكان ربّان السفينة الذي أمسك بخيزرانتها ووضع قطب التّحقيق والتّمحيص نصب عينيه ، العلّامة سعد الدين التفتازاني ، ثم أخلافه على الطّريقة التّحقيقيّة الذين ملكوا قيادة الفكر الإسلاميّ باسمه خمسة قرون من السّيد الشّريف الجرجاني ، والعصام ، وأبي القاسم اللّيثي ، وميرزاجان ، والحفيد التّفتازاني أحمد بن محمد بن محمد بن مسعود شيخ الإسلام بهراة ، ومن سلك طريقهم من بعدهم ، فارتبط البيضاويّ

والكشّاف بسلسلة الكتب التي كانت تتلاقى حولها أقلام هؤلاء وأفكارهم ، مثل : الرسالة الشّمسيّة ، والمفتاح وتلخيصه ، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصلي ، والعقائد النسَفيّة ، والمواقف .

وكان لهذا الخضم الهائج ببلاد الشرق الأوسط موجة امتدّت إلى آسيا الصُغرى وبلاد الرّوم منذ أواخر القرن التّاسع ، بسبب ما أحدث قيام السّلطنة العثمانية من صلات بين الممالك الإسلاميّة ، وما كوّنت الفتوح العثمانيّة في بيئة العلم بالبلاد الأعجميّة الإيرانيّة من تعلُّق بكرسيّ آل عثمان المستند إلى قواعد العقيدة السنّية ، ومناهجها العلمية تعلقًا دفع عن بيئة العلوم السنية ما كان يكبتها ويرهقها ويذلّها تحت عروش الشّيعة الرّوافض لا سيما بعد الحروب الطّاحنة التي دارت بين الصفويين والعثمانيين بالعراق وبلاد العجم ، على عهد الشّاه إسماعيل والسّلطانين سليم ، وسليمان ، وما تبع ذلك من الفتن الداخليّة بين الشّيعة والسنيّين .

فبذلك أصبح لخصائص المنهج الأعجميّ في التّأليف والتّدريس امتداد إلى بلاد السّلطنة العثمانيّة بالأناضول وبالرّوميلي ، أثمر رجالًا التحقوا بركب العلّامة سعد الدين التّفتازاني ، واشتركوا مع أخلافه في بحوثهم القلميّة والتّدريسيّة حول تلك الكتب الجامعة لتقارير المحقّقين وحواشيهم ، ومنها تفسير الكشّاف ، وتفسير البيضاوي ، فاتّسع بذلك مجال

البحث حول التّفسيرين ، والتزمت طريقة تتبع أحدهما بالآخر ، فأثمرت بحوثًا وتقريرات شاقّة مضنية ، شعر الدّارسون من جرّائها بأنّه قد كان لتعدُّد هذين الرّأسين أثر في تشعيب المباحث وتوفير المعاناة لتفسير البيضاوي بالرُّجوع إلى تفسير الكشّاف وإلى ما تزايد حولهما على مرّ العصور من مباحث متشّعبة .

ولما كانت نزعة الجمع والتّلخيص والمحاكاة قد شاعت بين العلماء العثمانيّين الذين كادت أن تغمرهم أمواج البحوث الزّاحفة عليهم من البلاد الفارسيّة ، فإنّ التطلُّع إلى وضع تفسير جديد يجمع بين الكشّاف والبيضاويّ ويريح من عناء تسليط كلام ذلك على هذا ، وتلخيص المهمّ من المباحث المعلّقة عليهما قد أصبح تطلُّعًا شائعًا في بيئة العلم العثمانيّة الفتيّة .

فكان الذي انتدب لتحقيق هذه الرّغبة ، والاستجابة لذلك التطلُّع ، هو العلّامة شيخ الإسلام أبو السّعود العمادي ، المتوفَّى أواخر القرن العاشر سنة ٩٨٢هـ ، كان أبو السّعود عالمًا كاتبًا أديبًا فائق العبقريّة في اللغات الثلاث : العربيّة والفارسيّة والتركيّة ، وكانت منزلته العلميّة قد علت واشتهرت ، ثم كانت مناصب الرّئاسة العلميّة في التّدريس والقضاء ومشيخة الإسلام قد أشاعت اسمه وأعلت حرمته وقرّرت منزلته .

وكان ما عرف طلبة العلم منه عن كثب في دروسه الحافلة

البديعة وتحاريره ، وما نقل الأدباء من رسائله وقصائده قد مكّن مقامه العلميّ في قلوب أهل العلم وفتح له أبواب الحظوة والكرامة في رحاب الباب العالي ، على عهد السُّلطان سليمان الأوَّل المعروف بـ « سليمان القانوني » ، حظوة دخل عليها فزاد فيها وزكّاها السلطان سليم الثّاني ، فاتح تونس .

ولقد اضطلع شيخ الإسلام أبو السُّعود عهدًا طويلًا بالتّدريس في برصى ، وقسطنطينية ، وعواصم أخرى من البلاد التركيّة ، ولم ينقطع عن التّدريس حتى في ولايته قضاء العسكر وتنقّله مع السُّلطان سليمان في فتوحه العظمى بآسيا وأوربًا ، فقد كان عند منازلته مع الجيش بقيادة السُّلطان سليمان القانونيّ ، قلعة بلغراد يدرِّس لبعض ملازميه من الطَّلبة سورة الفتح بتفسير الكشّاف ، ويملي عليه حاشيته ، وكانت عناية أبي السُّعود بالتّدريس والتّقرير على الطَّريقة الأعجميّة ، تحبب إليه أن يخرج تفسيرًا متناسبًا مع خصائص تلك الطُّريقة التدّريسية ، مثل تفسير البيضاويّ ، يكون قد ردُّ على البيضاوي ما تركه من مباحث الكشّاف ، وأضاف إليه نتائج البحوث الجديدة التي تعلّقت بهما ، وخلاصة الآراء المبتكرة التي تبدو له في مواضع التّفسير ، فأخرج على هذا المنوال تفسيره الذي سار ذكره وعظمت شهرته ، وهو التّفسير الذي سمّاه « إرشاد العقل السّليم إلى مزايا الكتاب العظيم » .

وقد غلب اشتهاره بالإضافة إلى اسم مؤلِّفه فعرف غالبًا بتفسير أبي السُّعود .

وقد تولَّى المفسِّر أبو السُّعود شرح خطته ومنهجه في ذلك التفسير ، فذكر أنّه اشتغل طويلًا بالتَّفسيرين العظيمين : تفسير الزَّمخشري ، وتفسير البيضاويّ ، مطالعة وممارسة وانتصابًا للتَّدريس والتَّقرير ، وأنّه طالما فكَّر في أن ينظِّمهما في سلك واحد ، ويرتِّبهما على ترتيب أنيق ، وأن يضيف إليهما جواهر حقائق ، وزواهر دقائق ، مما ظفر به في الكتب أو ما سمح به فكره ، وأنَّ ما توافر عليه من الأشغال قد كان يحول بينه وبين تحقيق هذه الأمنية ؛ حتى تقدَّمت به السِّن فهنالك عزم على إملاء ما كان يصبو إليه في أوقات مختزلة من بين الأشغال ، وبأفكار موزَّعة بما يشغل البال .

ونحن إذ وضعنا تفسير أبي السُّعود في الصَّعيد الذي أراد مؤلِّفه أن يضعه فيه يتبيَّن لنا أنَّه قد كان موفَّقًا معانًا على تحقيق الغرض الذي يقصد إليه من السَّير مع الكشَّاف والبيضاوي سيرًا جامعًا لهما ، متعاقبًا لمباحثهما بتحرير محكم ، وبيان دقيق ، وسبك متين ؛ فلذلك تلقَّفه النَّاس منذ بروزه بالاعتناء ، ونظروا إليه بالإعجاب ، فشاعت نسخته الخطيَّة شرقًا وغربًا ، وأصبح مقاسمًا للبيضاوي عناية النَّاس به ، وملأ برامج التَّعليم في معاهد البلاد الإسلامية قاطبة بعد أن نظَّمت العظمة العثمانيَّة تلك البلاد في سلك واحد ،

اتّسق به سير التّعليم الإسلاميّ في المشرق والمغرب منذ القرن العاشر إلى قرننا الحاضر .

وكانت شهرة أبي السّعود في العصور القريبة من عصره ، وجدّة الوضع الذي أخرجه في التّفسير يزيدان في إقبال النّاس عليه واعتنائهم به ، فكانت كل بلاد من البلاد العربيّة تستقرُّ فيها تقاليد الدّراسة على المناهج الأعجميّة بعد الفتح العثمانيّ ، يشيع فيها تفسير أبي السعود .

فلم يكد يستهلُّ القرن الحادي عشر حتى كانت خزائن الكتب عامرة بنسخ هذا التّفسير ، ومجالس الدُّروس حافلة به ، وكان العلماء من العرب والعجم قد اعتنوا بتدريسه والتّعليق عليه .

ففي تونس شاعت نسخة ، حتى لا تخلو خزانة من الخزائن العامة ، المنشأة في الدّولتين المراديّة والحسينيّة من نسخة أو نسخ موجود الكثير منها إلى اليوم في مخطوطات المكتبة العبدليّة .

وقد اعتنى بتدريسه والكتابة عليه من علماء تونس في القرن الحادي عشر والثاني عشر ، العلامة الشيخ محمد زيتونة المنستيري ، والعلامة الشيخ محمود مقديش الصّفاقسي ، واشتهر درس الشّيخ زيتونة شهرة واسعة ؛ إذ كان قد تنقّل بين تونس والإسكندريّة والقاهرة والحرمين الشريفين ، وحرّر حاشية واسعة مفنّنة ، متقنة المباحث ، ابتدأ

بإملائها بتونس قبل سفره إلى المشرق ، وواصل تحريره ، وهو مقيم بمكّة المكرّمة ، ثم لما عاد إلى تونس حرّرها وسبكها وبيّضها بإملائه .

فكانت أثرًا قيّمًا من آثار النشاط في العلم والرّقي في إنتاجه بالبلاد التونسيّة في ذلك العصر ، وبرهانًا على ما تكوّن للبلاد التونسية في العهد العثماني من ارتباط لمناهجها بالمناهج الأعجميّة ، زال به ما كان بين المشرق والمغرب من الاختلاف .

• • •



كان القرن التّاسع قرن ابتداء تقارب المناهج في البلاد الإسلاميّة في التّدريس والتّأليف ، وكان لقيام الخلافة العثمانيّة ، وإقامتها جسر التّواصل بين المشرق والمغرب تأثير في ذلك أيّ تأثير .

ومنذ ازدهرت الحضارة العثمانيّة بطابعها ذي الصورة الجامعة في عاصمة الخلافة ، بل عاصمة الانبعاث : مدينة قسطنطنيّة العظمى ، حصل في تلك المدينة من توافر المنشّطات ، واجتماع الكتب ، وتلاقي العلماء ، وتلاقح الطّرائق ، ما أكّد الصّلة التي انعقدت بين المناهج ، وزكى الأثر الحاصل من زوال الفوارق تأكيدًا وتزكية ملآ حافّتي البسفور ، بين مرمرة وقرن الذهب ، ثم فاضا على البلاد التي ارتبطت سياسيًا ، وتعلّقت روحيًا بالسّلطنة العثمانيّة ، من أواسط آسيا إلى المغرب الأقصى .

وكان لهذه الجامعة الفكريّة الروحيّة جناحان يعودان عليها بما في خوافي كلٍّ منهما من خصائص ، لم تتمّ لتلك الوحدة مزاجها العجيب إلّا بتلاقي تلك الحقائق واكتنانها في قلب

الوحدة النّابض ، ثم فيضانها على هيكل الوحدة بأجمعه .

وما هذان الجناحان إلا البلاد الإفريقيّة : تونس ، والجزائر ، والبلاد العراقيّة من أعلى مجرى الرّافدين إلى مصبّهما .

فإنَّ كل واحدة من هاتين الوحدتين الإقليميّتين تقع في طرف السّلطنة العثمانيّة ؛ فتونس والجزائر في الطّرف الغربيّ متّصلة بسلطنة المغرب الأقصى ، والعراق في الطرف الشرقي متّصل بسلطنة إيران .

وفي كلٍّ من هذين الإقليمين المتطرّفين بقايا في خصائص الدّراسة ، وطوابع الثّقافة ، نشأت لكلٍّ من الإقليمين من وضع خاص به ، كان يربط بينه وبين أقاليم أخرى تجاوره بالجنب ، ثم جاءت صلته بالسّلطنة العثمانيّة انفصالاً له عن تلك الأقاليم التي كان مندمجًا في وحدتها السياسيّة ، ومصطبغًا بخصائصها الثقافيّة .

فأصبحت تلك البقايا من الخصائص مددًا يمدُّ به كل من الإقليمين دار الخلافة العليّة ، فيتكيّف ذلك المدد هنالك بالوضع الجديد الذي وضعت عليه عناصر الثّقافة ، ويتلاقى هنالك بما لم يكن تلاقى به من قبل من خصائص أقاليم أخرى ، ولا سيما الإقليم الذي يقابله من الطرف الآخر : الإفريقيّ أو العراقيّ .

فإذا كانت الواردات الممتدّة إلى الأستانة من البلاد الإفريقية تحمل ما فيها من بقايا المناهج المغربيّة والأندلسيّة ،

وخصائص طريقة ابن عرفة وابن مرزوق وابن ناجي ، وما تتأثر بممارسته من ولائد البحث والدّراسة في المغرب الأقصى ، بما كان يفصله عن السّلطة العثمانية من فواصل ، ويحفظ له من ميزات تبدو في القرن العاشر والحادي عشر ، والثاني عشر ، والثالث عشر ، في آثار الزّقّاق والفشتالي وعبد القادر الفاسي والبنّاني والتّاودي ، فإنّ الواردات الممتدّة إلى الأستانة من البلاد العراقيّة كانت ضعيفة متقطّعة غير غزيرة ولا مسترسلة ؛ بسبب الوضع الذي استمرّت العراق تعانيه منذ الهجمة المغوليّة في أواسط القرن السّابع من الخلاء والخراب والفتن الداخليّة الماحقة .

إلا أنّ تلك الورادات العراقيّة على ما كانت عليه من الضّعف الذّاتي ، فإنّ لها في نظر العثمانيّين أهميّة إضافيّة باعتبار ما تتّصل به من إمدادات أخرى كانت البيئة العلميّة العثمانيّة حريصة على أن تغترف منها ، وباعتبار ما تماسّه من أقطار كانت البيئة العلميّة العثمانيّة حريصة على أن تصل بفتوحها إليها ؛ فإنّ العناصر السنّية التي تقطن شمال العراق ، وخاصّة من الأكراد ، كانت ذات تطلّع إلى التعلّق بالسّيادة العثمانيّة ، من شأن العثمانيّين أن يهتمّوا بصلته وتقويته وبثّ روحه في البلاد العراقيّة كلها .

كما أنّ العناصر الشيعيّة الإماميّة التي قوي شأنها عند اندماج الذاتيّة العراقيّة في سلطنة شواهين إيران الصفويين ،

فغذّت غذاء روحيًا قويًا معاقلها الثقافيّة بالمزارات الشيعيّة في النّجف وكربلاء وكاظميّة بغداد ، قد كان يهمُّ البيئة الثقافيّة العثمانيّة بعد أن انفصلت البلاد العراقيّة عن سلطنة إيران ، واتّصلت بسلطنة آل عثمان ، أن تأخذ من تلك المعاقل الثقافيّة الشيعيّة بعض ما لها من مغذّيات ومقوّمات ، فتجعلها مادّة للثّقافة الحيّة في قسطنطينية العظمى وأن تدعم هيكل الثّقافة في العراق بما يعطيه قوّة الثّبات في وجه تلك المعاهد الشيعيّة ذات النّزعة الخطيرة على السّيادة العثمانيّة وروحها الثقافيّة .

وذلك بإمداد كلّ عرق من عروق السّنة في أرض الرّافدين بما يثبته ويمدّه ويمكّنه من نبع غريسته وزكائها .

فاتّجهت السّيادة العثمانيّة بالطّبع إلى مزارات خلعت عليها من ضخامة التّشييد ، وأناقة التّعمير ، ما وسع نطاق إشعاعها بما تنطوي عليه من المعاني السّنيّة المنسجمة مع روح الثّقافة العثمانيّة ؛ وذلك في مثل ضريح الإمام أبي حنيفة ، وضريح الشيخ عبد القادر الجيلي .

وكما أسندت الخلافة العثمانيّة بسلطانها المناهج السّنيّة في العقيدة والفقه ، أسندت تلك المناهج أيضًا في التصوّف ، فعملت على إشاعة التصوّف المتجافي عن الباطنيّة والشيعيّة ، المتماشية مع ظواهر الشّريعة ، المقرّ للعمل والاشتغال الدنيويّ وتعاطي أسباب الرّزق ، واعتنت بإبراز الطّرق التي ترجع

أسانيدها إلى الخليفة الأوّل سيدنا أبي بكر الصدّيق ﷺ احتياطًا في سدّ ذريعة استثمار الشّيعة للطرق التي يرجع سندها إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ .

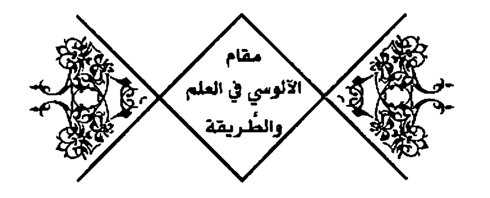
وبذلك انبعثت في البلاد العراقية بعد استقرار الحكم العثمانيّ بيئة علميّة تكتسي بهذه الصّبغة ، تأصّلت ورسخت على توالي الأجيال ، وقويت بالاستناد إلى مناطق داخليّة في الممالك العثمانيّة ، مثل بلاد الشام ، ومناطق خارجيّة ، مثل البيئات السنيّة في البلاد الأعجميّة بإيران وأفغانستان والهند ، فعادت بذلك مدينة بغداد إلى أهميّتها الثقافيّة ، وقامت الدُّروس ، وعمرت المجالس وشاعت الطّريقة التّدريسيّة التي انبثّت في القرن الحادي عشر بأطراف العالم الإسلامي ، وازدهرت في القرن الثّاني عشر .

ارتكزت تلك البيئة النّاشئة على العقيدة الأشعريّة والمذهب الحنفيّ على نحو ما ألّف بينهما العلّامة سعد الدّين التّفتازاني وعلى مزج السنّة بالتصوّف على نحو ما سلك الجنيد والغزالي والجيلي والشّاذلي وبهاء الدّين النّقشبندي .

وكان لهذه الطُّرق الصُّوفية السُّنية ، ممتزجة بالعلوم الشرعيّة ، ومقاومة للنّزعات الرافضيّة والباطنيّة ، شأن عظيم في إقامة تلك البيئة وإسنادها ، يقرّب روحها من المدارك العاميّة ، ويبقي على إثارة من التّوجيه الرّوحاني الذي توغّل في نفوس الشعوب الإسلاميّة شرقًا وغربًا ، توغّلاً مهّد قديمًا

لانتصار الدّعوات الشيعيّة ، فأريد منه في الوضع العثمانيّ الجديد أن يقصر على ذاته إن لم يكن ممهّدًا لانتصار روح الثّقافة العثمانيّة ، فلا أقلّ من أن يكون غير محارب لها ، كما كان لاشتهار البيوتات التي قامت على خدمة العلم ، أو خدمة الطّريقة ، أو الجمع بينهما بالانتماء إلى النّسب النّبوي الطّاهر ، شأن عظيم أيضًا في منازعة القوى الدينيّة المناهضة للسّلطنة العثمانيّة ، حمل العثمانيين على مزيد الاهتمام بتلك الأسر الشّريفة ، والتّنويه بمقامها فكما برز بذلك في الشام آل حمزة وآل عابدين ، برز في العراق آل الكيلاني القادريّون ، ثم آل الآلوسي ، ومن بين الأسرتين برز في أوائل القرن الثالث عشر نابغ ذو مقام في العلوم الإسلامية ، وذو أثر في تفسير القرآن العظيم ، هو شهاب الدّين محمود بن عبد الله الآلوسي .

* * *



نشأ العلاّمة شهاب الدِّين أبو الثَّناء محمود بن عبد اللّٰه الآلوسي ببغداد ، وقد عرفت الأمن والاستقرار بعد طول العهد بهما ، فتكوَّنت فيها بيئة علميَّة سنِّيَّة إلى جنب البيئة العلميَّة الشيعيَّة التي كانت قد ازدهرت من قبل ، بما وجدت في حمى الحكم الصَّفوي الإيرانيّ من مقام منعة وجلال .

فنشأت هذه البيئة السنيَّة الجديدة تواجه البيئة المتمكِّنة في العراق من قبلها مواجهة قويَّة عنيفة بما تمكَّن للبيئة النَّاشئة من عوامل القوَّة والحصانة في ظلّ الحكم التُّركيّ العثمانيّ ؛ إذ انتظم فيها المذهب الحنفيّ مع العقيدة الأشعريَّة والطريقة الصوفيَّة .

وربما كان هذا العنصر الثَّالث ، وهو عنصر الطَّريقة الصوفيَّة أقوى تلك العناصر نفوذًا فعليًا في إشاعة حرمة البيئة السنيَّة بين الجمهور ، ورفع منزلتها في النَّظر العام ؛ حتى تكوَّنت بذلك لعلماء السُّنَّة منزلة نفوذ روحيّ يضارع ما لعلماء الشِّيعة عند عامَّتهم من اعتبارات روحانيَّة لم يكن علماء السُّنَّة من قبل

يعرفونها ، بل كانوا ينكرونها .

ومن صميم تلك البيئة النَّاشئة ظهر مترجمنا الآلوسي متغذِّيًا من جميع عناصرها بصورة لا يقلُّ فيها جانب العنصر الصُّوفي عن العنصرين الآخرين ، بل ربَّما يكون فائقًا عليهما .

ولد العلاَّمة الآلوسي سنة ١٢١٧هـ ، بين أب كان من مدرِّسي العلوم ببغداد ، وكان أكبرهم ورئيسهم ، وهو السيِّد عبد اللَّه بن محمود الحسيني ، ينتسب إلى الفرع الرَّضويِّ الموسويِّ من فروع النَّسب الحسيني الكريم ، وأمٍّ من سلالة علمية يتَّصل نسبها من جهة الأمِّ بالأشراف القادريِّين الحسينيِّين ، وهي ابنة الشيخ حسن العشاري ، وكان أجداد مترجمنا من آل الآلوسي ، قد انتقلوا إلى بغداد منذ أكثر من قرنين آتين من الشَّمال الغربيِّ للعراق ، فاستقرُّوا في بغداد بمنزلة الحرمة والكرامة ، وساهموا بنصيب وافر في تكوين تلك البيئة العلميَّة التي نشأ منها الشِّهاب الآلوسي ، فتخرَّج صاحبنا بأعلام تلك البيئة العلميَّة البغداديَّة ، من أمثال والده ، والشيخ علي السُّويدي ، وغيرهما من علماء الحنفيَّة والشافعيَّة .

وكان أسلافه من آل الآلوسي شافعيَّة المذهب ، فتفقَّه في مذهب أسلافه ، ونزع في كثير من المسائل إلى الأخذ بالمذهب الحنفيِّ ، ورسخت قدمه فيه ، حتى أصبح من فقهائه ، واختصَّ بالانتساب إلى المذهب الحنفيِّ لمَّا ولي منصب إفتاء الحنفيَّة سنة ١٢٤٨هـ ببغداد ؛ وإن كانت نزعته الحقيقيَّة نزعة

استقلاليّة اجتهاديّة ، يجنح فيها إلى السُّمو عن درجة التَّقليد ، وينفر من وصمة التَّعصُّب المذهبيّ ، كما أثبت ذلك ولده في ترجمته ، وكما هو لائح في تحاريره ، ومن مباحث تفسيره .

وقد ظهر نبوغه العلميّ في حسن الجمع بين عناصر المعرفة ، وحب الاضطلاع بمعظمها وتحريرها ، وقوّة العارضة في البحث ، وطول الباع في البيان والتَّقرير ، على ما هو منهج التخرُّج العلميّ في ذلك العصر ، وانقطع لخدمة العلم وتدريسه في كثير من المدارس والمساجد ببغداد منذ ريعان شبابه .

وكان لنزعة الصوفيّة على تربيته النَّفسية وتكوينه الفكريّ أثر بعيد ، وكان قد صادف أوائل عهد النَّشأة العلميّة للشّهاب الآلوسي ظهور حركة صوفيّة في بغداد بعيدة المدى في أطراف العالم الإسلامي ، أساسية التَّأثير فيما كنّا بصدده من بيان شأن العنصر الصُّوفي في تقويم البيئة العلميّة السُّنِّية وشأن السّلطنة العثمانيّة في إنشاء تلك البيئة والاستناد إليها ؛ وذلك أنَّ المجتمع الكردي في شمال البلاد العراقيّة كان قد دفع إلى بغداد في سنة ١٢٢٦هـ ، رجلًا مكتمل الشباب سنيًّا شافعيًّا ، تام الملكة العلميّة ، ضليعًا في الحكمة ، سالكًا مسلك الزُّهد والتجرُّد منقطعًا للتعبُّد ، مضطلعًا بالأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر .

كان قد ساح سياحة واسعة بالحرمين الشريفين ، والبلاد الشّاميّة وبلاد إيران ، وأفغانستان ، ثم انتهى إلى القارَّة الهندية

وانتسب هنالك إلى طريقة صوفيّة ، كان لها في القرن الحادي عشر ، ثم القرن الثاني عشر في الهند شأن عظيم ، وهي الطريقة النقشبنديّة التي انتشرت انتشارًا واسعًا هنالك بأثر الشّيخ أحمد الفاروقي السّرهندي المشهور بـ « مجدّد الألف الثاني » والذي من أجل شهرته تلك أصبحت الطّريقة النّقشبنديّة المنسوبة إليه تعرف بالطّريقة المجدّدية ، وتمتاز الأسر المنتسبة إليه في الهند وأفغانستان بلقب « المجدّدي » .

أقام الشيخ الكردي الوافد على بغداد في الزّاوية القادريّة خمسة أشهر اشتهر فيها ذكره ، وملأ اسمه المعاهد والمنازل ، وسرعان ما دخل في عداد الحرمات المقدّسة لدى كثير من الأسر البغداديّة ورجع إلى موطنه بشمالي العراق ؛ فقامت في وجهه الثّورات والاتّهامات ، فعاد إلى بغداد بعد سنتين عودة نال فيها الانتصار الحاسم بتأييد العلماء إيّاه وإسناد الوالي التّركي سعيد باشا ذلك التأييد .

كان هذا الرّجل الذي حرّك الأحداث الفكريّة والاعتقاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة هو الشيخ خالد الكردي المجدّدي النّقشبندي ، صاحب المكانة العلميّة وروائع الآثار القلميّة في اللّغتين العربيّة والفارسيّة ، وهو الذي انتقل فيما بعد إلى الشّام ، واستقرّ بدمشق إلى أن توفّي سنة ١٢٤٢هـ ، ودفن بقبّته المشهورة في حارة الأكراد بأعلى مدينة دمشق في سفح جبل قاسيون .

وكانت الحركة التي أحدثها ظهور الشيخ خالد هذا ذات أثر في الحياة الفكريّة بالعراق والشّام ، نشرت بين القطرين الطريقة النّقشبنديّة ، ووحّدت بين القطرين فيها ، وظاهرت بين مواقف المشهورين من أبناء البيوتات العلميّة في القطرين في تأييد الشيخ خالد ، والذّب عنه ، ودفع التُّهم الموجّهة إليه ، فقد راجت في البلاد إذ ذاك رسالة حكم فيها بالزّندقة والضّلالة على الشيخ خالد ، فقام أعلام من أئمة العلماء السنّيين بالدّفاع عنه ، منهم مفتي دمشق الشيخ حسين المرادي ، ومنهم الفقيه الحنفي الذائع الصّيت الشيخ محمد أمين بن عابدين الذي حرّر رسالة حافلة سمّاها : « سل الصّارم الهندي لنصرة مولانا خالد النّقشبندي » .

أما صاحبنا الشيخ محمود الآلوسي فإنّ حركة الشيخ خالد النّقشبندي كانت ذات تأثير قويّ عليه في أثره العلميّ وفي ظروف حياته .

كان الشّهاب الآلوسي في طليعة سنّ الشباب لمّا دخل الشيخ خالد الكردي إلى بغداد ، ولا يبعد أن يكون سرى إليه ذكره من قبل ذلك لمكان علاقة البيت الآلوسي ببلاد كردستان .

وإنّ الآلوسي ليحدّثنا عن سبق معرفته بمقام الشّيخ خالد واتّباعه طريقته من أوّل عمره بقوله : « ارتضعت ضرع طريقته بعيد الفطام واحتسيت حميّا محبته قبل أن تعثو منّي العظام » ، ويقول فيه معربًا عن عظيم مقامه في نظره : « هو الحائز للحكمتين العلميّة والعمليّة ، الفائز بالرئاستين الظّاهرية والباطنيّة ، فلا ترى

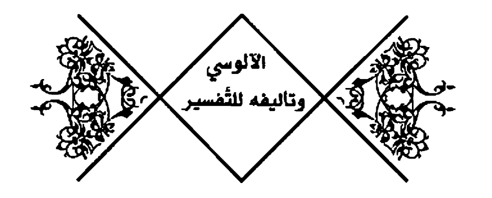
مكرمة إلا ومصيرها إليه ، ولا منقبة إلا ورواقها ممدود وهي مقصورة عليه » وينشد فيه مبدعًا :

فلي فيه أستاذ ولي فيه مرشد
ولي فيه قطب ذو اتصال ولي ولي

فقد كان ظهور الشيخ خالد الكردي ، وانتصار هؤلاء العلماء له ، والتفافهم حوله في العهد الذي دخلت فيه السّلطنة العثمانيّة على يد محمود الثاني دون إنجاز الإصلاحات والتّنظيمات ، والخروج عن سلطان التّقاليد والعوائد ، فكان اعتداد السّلطان محمود في إنجاز عمله العظيم بأصحاب القيم السّامية في العلوم الإسلاميّة من أبناء الأقاليم العثمانيّة العربيّة ، وأبناء البلاد الأناضولية والروميّة الرّاسخي القدم حقًّا في العلوم ، المتمكّنين من اللغة العربيّة ؛ فكانت تلك العصابة من العلماء المستنيرين الذين اعتبروا سند الحركة الإصلاحيّة المحموديّة ، وتقوّى ساعد السلطان بمناصرتهم، مثل : شيخ الإسلام أحمد عارف حكمت في تركيا ، وهو قطب تلك الدائرة ، وشيخ الإسلام إبراهيم الرياحي في تونس ، والشيخ خالد الكردي ، والشّيخ ابن عابدين في الشام ، والشيخ الآلوسي في العراق ، وكانت النّسبة الطرقيّة لهؤلاء ترفع من قيمة منزلتهم العلميّة ؛ فكانت بذلك للشيخ خالد النّقشبندي منزلة مرعية في نظر الدّولة اقتضت أن يختصّ من أجلها بمزيد الرّعاية لأنصاره من العلماء ، مثل صاحبنا

الآلوسي الذي تكوَّنت له مع الخلافة العثمانيَّة في عهد السُّلطان محمود الثاني صلة أكيدة ، يرعى كل من الطَّرفين حرمتها ويقابل رعاية الطَّرف الآخر لها بأحسن منها .

* * *



ظهر الشُّهاب الآلوسي في أفق العناية البالغة التي كانت توليها الخلافة العثمانيَّة رجال العلم من السنِّيين في البلاد العثمانيَّة قاطبة ، ومنها البلاد العربيَّة التي يحكمها العثمانيُّون حكمًا مباشرًا : الشام والعراق .

وكانت لفتة السُّلطان محمود الثَّاني إلى البيئة العلميَّة السنيَّة بالعراق لفتة مستمدٍّ للعون ، طالب للتَّأييد في سبيل عمله الذي يهدف إلى قلب نظم السَّلطنة العثمانيَّة رأسًا على عقب .

فكان شهابنا محمود ، باعتبار ما اجتمع له من أسباب البروز ، وعوامل التَّقدم ، في تلك البيئة ، أكمل محلٍّ تبدَّت عليه مظاهر العناية ، وخلعت عليه حلل الامتيازات .

ففي عهد السُّلطان محمود ولي الشيخ الآلوسي خطَّة مفتي الحنفيَّة ببغداد ، وبذلك انتظم في عقد من أهل الرِّئاسة العلميَّة الدينيَّة بالأقطار العثمانيَّة ؛ ذلك العقد الذي كان

واسطته شيخ الإسلام بعاصمة الخلافة : الشيخ أحمد عارف حكمت .

وبذلك المحلّ الذي ناله من عناية عاصمة الخلافة ، طار صيت الآلوسي ، وعظمت شهرته ، ونال من عظمة الشُّهرة ما هو تابع لها من التفات النَّاس إليه ، واشتغالهم به ، وتتبُّعهم لآثاره بين قادح ومادح ، وكانت حركة السُّلطان محمود الكبرى في القضاء على الإنكشاريَّة والقوانين العسكريَّة القديمة ، وإدخال التَّنظيمات ، وتغيير الزِّي واستحداث الوسائل الجديدة للتَّعليم وقوانين الحكم والإدارة وتقاليد السَّلطنة ، من شأنها أن تثير في وجهه مصاعب يذلِّلها ، كلِّيًا أو نسبيًا ، تأييد تلك العصابة العلميَّة وتزكيتها لعمله ، وإن تعرَّض أولئك العلماء لما يتعرض إليه النَّاطقون بكلمة الحقّ المحايدة في وجهه الأفكار السَّاذجة ، والميول المنحرفة من الغمز واللَّمز ، وكذلك كان شأن الشيخ الآلوسي مع السلطان محمود ، فإنَّ السُّلطان قد تظاهرت عليه عوامل الغضب الشَّعبي ، واتجهت الدعايات المسيَّرة بتلك العوامل إلى أن تظهر صنيعه مروقًا من الدِّين وعبثًا بحرماته ، لا سيما بما أحدثته سياسته الجديدة من قطيعة بليغة بينه وبين الطريقة البكطاشيَّة التي كانت أعظم سند روحانيّ للدولة العثمانيَّة ، منذ خمسة قرون .

فكان ما حصل له من تأييد الشيخ الآلوسي على اشتهاره ،

وعلوّ منزلته ، ونفوذ كلمته ، أمرًا ذا أثر عظيم في إسناد الدّولة والفتّ في عضد خصومها ؛ وذلك ما حمل السّلطان على أن يظهر تقدير المنّة ، وشكر الجميل بما رفع من منزلة رسميّة للآلوسي في تقليده خطّة الإفتاء ، ثم تقليده نيشان الافتخار العثمانيّ ، لما أنشأه تذكارًا للطور الإصلاحي الجديد ، وتنويهًا برجاله ، وذلك أيضًا ما استهدف به الآلوسي لتيّار من النّقد والكيد والدّس ، كثر تبرّمه به ، وشكواه منه في كتبه .

وكان مقام الآلوسي ، في القطر العراقيّ ، من شأنه أن يمكّن أصحاب الخصومات الفكريّة والاعتقاديّة معه ، من سلاح يشهرونه عليه ، مما أصبح يروج حوله من أقاويل أحدثها أو حرّكها ما بينه وبين السّلطنة من تساند ، وما خصومه المفكّرون إلا رجال البيئة العلميّة المقابلة لبيئته ، أعني البيئة الشّيعية التي لا تقلّ حدّة في مخاصمتها للدّولة عن شدّة خصامها مع الآلوسي .

ولقد كان علماء الشّيعة يعتزّون بظاهرة تفرّق بينهم وبين علماء السّنة في القرن الماضي ، وهي أنّ أئمة الشّيعة موضوعون بمقام من التّقدير يضاهي مقام أئمة الدّين الماضين .

فلم يكونوا يتقاصرون عن إظهار بحوثهم في العلم ، واجتهاداتهم في الدّين ، ولا يحجمون عن وضع التآليف ، وإبراز الآثار العلميّة ، بخلاف ما وقر في نفوس علماء السّنة من تقاصر أمام مقامات السّابقين ، واكتفاءٌ بالعكوف على

مخلفاتهم من التّصانيف يدرسونها ويشرحونها ويعلّقون عليها ، وكان مجال التّنافس العلمّي والتّنازع المذهبيّ بين السنيّين والشّيعة الإماميّة ، مفتوحًا لأن يرمي هؤلاء أولئك بالقصور عن رتبتهم ، مستدلّين بكثرة تآليفهم وسعتها وتوافرها ، ومن شأن ذلك أن يحفز أهل الهمم ، ولا سيما الذين كانوا يصلون منهم نيران تلك المعارك الفكريّة الحامية الوطيس وخاصة ببلاد العراق ، مثل الشّهاب الآلوسي ، إلى أن يبرزوا من الآثار ما يكون ناطقًا بعلوّ كعبهم في العلم ، وطول باعهم فيه بما يرد على ما يرميهم به منافسوهم من قصور أو تقصير .

وفي ذلك ما يبيّن لنا بعض الحوافز التي حرّكت الشيخ محمود الآلوسي إلى الإقبال على وضع تفسير جديد ، كما في ذلك أيضًا ما يبيّن لنا سرّ العناية والاهتمام اللذين لقيهما ذلك العمل الجليل من سلاطين آل عثمان المعاصرين له : الغازي محمود الثاني ، وابنه الغازي عبد المجيد الأول ، فإنّنا إذا نظرنا إلى التّفاسير التي كانت تروج في العالم الإسلامي في ذلك القرن وجدناها ثلاثة أصناف :

الصّنف الأول منها : التّفاسير العلمية السنيّة ، مثل تفسير البيضاوي ، وتفسير أبي السّعود ، وهي مصوغة في قالب التّحرير المدقق الذي يتطلّب بيان المراجع ، وبسط المقاصد بطريقة تجعل الدّروس الطويلة مركّزة على الكلمات القليلة ، وتبرز البحوث والتّقارير في صورة التّعاليق والحواشي .

الصِّنف الثاني : من التَّفاسير التي كانت رائجة في عصر الآلوسي : التَّفاسير العلمية الشيعيَّة ، وهي على منهج التَّفاسير إلَّا أن أسلوبها مبنيٌّ على الإفاضة والبسط والإفصاح ، مثل : تفسير الطُّوسي ، وتفسير القمِّي ، وتفسير الطبرسي ، وهي في أسلوبها أقرب إلى أسلوب الفخر الرَّازي ، ومع ما اشتملت عليه من إيضاح علميٍّ وبحث نظريٍّ ، فإنَّها قد اشتملت على ما لا تقرُّه المذاهب غير الشيعيَّة وخاصَّة ما يرجع إلى المحامل الباطنيَّة لمعاني الآيات .

والصِّنف الثالث من التَّفاسير الرَّائجة قبل تفسير الآلوسي : صنف التَّفاسير الصوفيَّة التي تعتمد على أذواق غير مقيَّدة بالطرائق العلميَّة ، ولا محكمة الاستخراج على قواعد اللغة وعلومها ، وأكثرها تداولًا يومئذ بين أيدي النَّاس أحدثها ظهورًا ، وأقربها إلى مسايرة الطَّريقة العلميَّة ، وهو تفسير العالم التُّركي الشيخ إسماعيل حقِّي من أهل القرن الثاني عشر .

فكان الملاحظ أنَّ الصنف الأول من هذه الأصناف الثلاثة ، وهو صنف التَّفاسير العلميَّة السُّنيَّة ، لم يكن له مرجع كافٍ وافٍ يقوم بنفسه متكفِّلًا ببسط البحوث والأنظار ، وإبراز المعاني ، وتحليل مآخذها ، إلَّا بالجمع بين الأصول وحواشيها ، وضمِّ الحديث من ذلك إلى القديم .

فكانت تلك الثُّغرة هي التي تلفت نظر من يريد أن يبدي في تفسير القرآن شيئًا جديدًا ذا بال كما أراد الآلوسي

لا سيما وأنَّ الأذواق في ذلك العصر ، قد كانت متشرِّبة روح المناهج الصوفيَّة ، والأفكار العلميَّة كانت قد تقبَّلت شيئًا كثيرًا من منازع الصُّوفية وأنظارهم ، فراقت بذلك التَّفاسير المشتملة على المحامل الباطنيَّة والمنازع الذوقيَّة بما جعل تفاسير الصِّنف الثاني ، وهي التفاسير الشيعيَّة ، والصِّنف الثالث ، وهي تفاسير الصوفيَّة تجد لها من كيفيَّات النُّفوس والأفكار مساغًا لا تجده تفاسير الصِّنف الأوَّل ، وهي التَّفاسير العلمية السُّنيَّة ، على ما فيها من صعوبة تحول بين النَّاس وبين مطالعتها بغير دراسة وجهد .

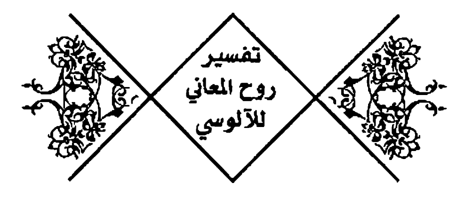
ابتدأ الآلوسي تفسيره في أخريات أيام السُّلطان محمود ، ناشطًا في ذلك بما كان يحوطه من عناية السُّلطان ، فجعل ما أنجزه من ذلك هديَّة للسُّلطان ، وقدَّم إليه فعلًا نسخة لما أتمَّ تبييضه ، وقد حكى الآلوسي عن نفسه أنَّه لما توفي السُّلطان محمود انقطع عن تأليف التَّفسير استشعارًا لانقطاع عوامل التَّنشيط والتأييد ، حتى إذا تبيَّن له أنَّ السلطان عبد المجيد قد خلف من سلف ، واعتذر به الدَّهر عما اقترف ، عاود التَّفسير ، ورجع إلى إكماله .

ويظهر من ذلك ، وممَّا يشكوه دائمًا من هموم الزَّمان أنَّ المضايقات اشتدَّت به في مباشرة وظيفة الإفتاء ، لا سيما بعد وفاة السُّلطان محمود ، حتى تمكَّن من فرصة استقال فيها من منصب الإفتاء مع أمن البقاء على الحظوة والكرامة لدى

السّلطنة العلية ، فتخلّى عن الوظيفة ، وانصرف إلى إتمام الكتاب ، تحوطه العناية والتّنشيط من لدن السُلطان عبد المجيد ، كما كانت تحوطه من لدن والده ، وكان ذلك بعد سفره إلى إستانبول ، واجتماعه شخصيًا بالسلطان عبد المجيد سنة ١٢٦٣هـ ، وبعد ذلك الاجتماع بأربع سنين كان الآلوسي قد أتمّ تفسيره كليًا في تسعة أجزاء ، ورفع بنفسه الجزأين الأخيرين فسافر بهما سنة ١٢٦٧هـ إلى الأستانة في صحبة والي العراق عبد الكريم باشا ؛ فكان دخوله إلى العاصمة حدثًا ذا شأن جليل ، نفحت به الرّعاية العثمانيّة في شهرة ذلك التّفسير ومؤلّفه ، فلم يعد إلى بغداد سنة ١٢٦٩هـ إلا وقد أصبح تفسيره طائر الذّكر في البلاد الإسلاميّة وتعاليق الإكبار والإعجاب محلّقة به في المشارق والمغارب .

ولم تكن أصداء هذه الشُهرة ترجع إليه في بغداد حتى كان قد توفي ﷺ في ذي القعدة سنة ١٢٧٠هـ .

* * *



لما انتصب الشِّهاب الآلوسيُّ في منتصف القرن الماضي ببغداد ، يصنِّف تفسيره الواسع الجامع ، كان على ملتقى تيَّارات فكريَّة متباينة المنابع ، مختلفة المجاري ، فالمذهب الجعفري بأصوله وطرائقه البليغة في الانقطاع ، العريقة في الانكماش ، يتعلَّق بأهداف التَّشيُّع المتغالي ويعكف علماؤه في الكاظميَّة والنَّجف وكربلاء متواصلين مع سائر علماء الشِّيعة في الأقطار الإسلامية ، على دراسات علميَّة عميقة تتناول تفسير القرآن العظيم بمباحث العلوم اللغويَّة والعقليَّة ، وتعرب بما يأخذ الألباب من الإعراب عن نكت ذوقيَّة ولطائف بيانيَّة وبديعيَّة تتلاقى مع أصولهم ، ولا تتلاقى مع المناهج الكلاميَّة الأخرى ، والحكمة العقليَّة والطبيعيَّة الممتزجة بعلم الكلام السُّنيِّ كانت في درجة سموِّها التي انتهت إليها في القرنين الثامن والتاسع على يد العضد والقطب الشِّيرازي والسَّعد والسَّيد والعصام ، ثم سمت فيها من بعد على يد علماء الدَّولة العثمانيَّة ، مثل : الخيَّالي وابن كمال باشا ، أو متأخِّري

علماء الهند ، مثل الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي .

والفقه كان قد تأثّر بانتشار المذهب الحنفي وما مارس فقهاؤه في البلاد الإسلاميّة قاطبة من تحقيق مناط الأحكام وبحث الصُّور واختلافها مما لا عهد به لفقهائه الماضين على نحو ما ظهر في كتاب « الفتاوى الهنديّة » على عهد السلطان أورنك زيب ، وفي كتب فقهاء الشّام العظام ، مثل خير الدين الرّملي وابن عابدين ، وعلم التصوُّف كان قد ساد وجنّد عقول العامّة والخاصّة ، حتّى لم يبق لعلم غيره معه من مجال ، وعلوم اللغة العربيّة كانت سائرة على المنهج التّحليليّ ، الذي عليه أعاظم الأعاجم وعلماء الروم ، مثل رضي الدين الاستراباذي والجاربردي وديكوز ، وقد استندت كلُّها إلى هضبة علم البلاغة التي سمت قيمتها بسعد الدّين التّفتازاني ، وارتوت من مجاري الأدب العربيّ الصّميم ، على نحو ما مزج بين علوم العربية وآدابها البغدادي في كتاب « خزانة الأدب » ، وما أحكم التّفتازاني من صلة بين نكت البلاغة وروائع شعر المعرّي تبعًا لطريقة شارح ديوان المعرّي حسين الخوارزمي المشهور بـ « صدر الأفاضل » .

والأدب الفارسيّ من جهته كان قد سما بالحكمة الصوفيّة ، وتفتّق بمراس رجاله اللُّغة العربيّة ، وفنونها العلميّة والأدبيّة ، ففاض في شعر جلال الدين الرُّومي وحافظ الشّيرازي ، وسعدي وجامي ، ونشأت اللُّغة التركيّة العثمانيّة

وآدابها في حجر الأدب الفارسيّ ، فكانت اللغة الفارسيّة قوام تعليم اللُّغة التركيّة ، ولسان العلوم والآداب فيها ، وكان صاحبنا الآلوسي قد ورد كلَّ نهر من تلك الأنهار المتلاقية ، وتشرّب من كل نبع منها حتى تضلَّع .

فكان مراسه للأساليب الشيعيّة في البحث والتّفسير ، وانفراده بمجاراتهم في مراقيهم العلميّة واضحًا في كتابه المسمّى « الأجوبة العراقيّة » الذي تناول مسائل من معضلات المباحث العالية في الحكمة والرياضيّات ، كان رجال من علماء الشّيعة بإيران قد وجّهوا بها إلى العراق على معنى الإلجاء والتّعجيز لأهل البيئة العلميّة السُّنيّة ، فلم يكن لها إلا الشُّهاب الآلوسي كفيلًا بالرّد والنّقد والتّمحيص ، وأما الحكمة ، فكان الآلوسيّ قد بلغ فيها شأوها الأقصى بتخرّجه على الشّيخ خالد الكردي ، وهو الذي جمع مفترق المعارف الحكميّة من المشرقين .

وأمّا الفقه فقد كانت مشاركة الآلوسيّ فيه بين المذهبين الشّافعي والحنفيّ صقلًا لملكته العالية في تطبيق الفروع على الأصول ، والرجوع بالأحكام إلى مداركها ومسايرة الأئمّة المجتهدين في أنظارهم للمقاصد والمعاني مسايرة تخلّص بها من حضيض التعصّب المذهبيّ إلى أوج التّحقيق والإنصاف ، وأما التّصرف فكان اتّصاله شخصيًا بالطّريقة النّقشبنديّة ، وولاؤه للسهروورديّة والخلوتية ، ومنازعته للكشفيّة عاملًا على رسوخ قدمه في الفنّ لا سيما وأنَّ اختصاصه بالشيخ

خالد النّقشبندي وتخرجه عليه في طريقته قد سما به إلى صفّ البارزين من أهل المعارف والأذواق .

وفي العربيّة وآدابها كان قد تمرّس بكتب النّحو والبلاغة تمرّسًا ربطه بدواوين الأدب التي تدفع إليها كتب البلاغة ، فتمكّن من طريقة المقارنة بين النّصوص الأدبيّة في المعاني والتّراكيب مقارنة يتّخذ بها من بعض تلك النّصوص على بعضها شواهد ، زيادة على أنّ تضلّعه بها في الآداب الفارسيّة قد وسّع آفاق نظره في المعاني والنّكت ، وزاده ولوعًا بدقائق المعاني النّفسيّة على المنهج الصّوفي الذي هو مبنى الشّعر الفارسيّ .

فبهذه الثّروة الواسعة من المعارف ، وبالأسلوب الجامع بينها في الدّراسة على الطّريقة العثمانيّة الجديدة التي كانت قوام البيئة العلميّة في بغداد ، تقدّم الشيخ محمود الآلوسي لتحرير تفسيره الذي جاء في تسعة مجلّدات ضخمة تتألّف من أكثر من خمسة آلاف صفحة مطبوعة من القالب الكبير .

فسلك فيه مسلك التّفسير اللّغوي ، يهتمّ أولًا ببيان موقع المفرد ، أو المركّب من جملة الكلام ، معتمدًا على قواعد الإعراب واستعمالات البلاغة ومعتصمًا بانسجام المعاني وتسلسل الأغراض .

ويخطّط بذلك منهجه لاستخراج المعنى المراد ، معتمدًا على الشّواهد ، إلا أنّه يغرق إغراقًا قد يسرف فيه في مسائل

الاشتقاق والإعراب حتى يتجاوز محلَّ البيان إلى القواعد والمباحث ، ومن البحث اللُّغوي ينتقل إلى المفاد معتمدًا على الأحاديث وأسباب النُّزول ، متحرِّيًا في ذلك أكثر من الزَّمخشري والبيضاوي ، فلا يزال يتجنَّب الأخبار الواهية ويحرص على الإسناد المعتدِّ به ، وربَّما بنى بحوثه مع صاحب الكشَّاف على الاستناد إلى نقد الأسانيد .

وفي تحصيل المفاد القرآني يحرص على إيراد الأنظار الأصليَّة والفرعيَّة ، فيناقش الاستدلالات ، ويتعقَّب الأقوال ، ويعتمد على مقابلة الرَّأي بالرَّأي ، ممسكًا في الغالب بما في تفسير الطبرسي من محامل غير سُنيَّة ليناقشها بقواعد الأصول ومقتضيات التَّراكيب البلاغيَّة ، وآخذًا على الإمام فخر الدِّين الرَّازي تمسُّكه بنصرة مذهب الشَّافعي ، فيناقش كلامه بما للفقهاء والأصوليِّين من الحنفيَّة في تلك المسائل من أنظار في ردِّ حجج الشافعيَّة ومناقضتها أو متجنِّبًا طريقة الرَّازي في ترجيح مذهب الأشعري ، آخذًا بترجيح مذهب السَّلف ، وهو في كلِّ هذه المباحث يجري في مجال واسع من الأنظار والمعارف ، حتى إنَّه كثيرًا ما ينشد الشِّعر الفارسيَّ من مثنويِّ جلال الدِّين الرُّومي أو من ديوان المولى جامي ، وكثيرًا ما يخوض المباحث الفلسفيَّة أو الرياضيَّة أو الطبيعيَّة لمناقضة المذاهب غير الإسلاميَّة ، معتمدًا في ذلك على أحدث ما انتهت إليه المعارف في بيئته ، ونازعًا في ذلك المنازع

العجيبة في الاستدلال ، حتى إنَّه استند إلى حدثان اكتشاف أمريكا في تفسير قوله تعالى في سورة الإسراء : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ، فبعد أن قرَّر نظريَّة نجاة أهل الفترة ممن لم تبلغهم رسالة الرسل ، وما عليه المتقدِّمون من أن ذلك لا يكاد يوجد ، قال : « وقيل بوجوده في أمريكا ، وهي المسمَّاة بيني دنيا قبل أن يظفر بها في حدود الألف بعد الهجرة كريستوفيل المشهور بقلونبو ؛ فإنَّ أهلها على ما بلغنا إذ ذاك لم يسمعوا بدعوة رسول أصلًا » .

ولقد استطاع الآلوسي أن يقيم حدًّا فاصلًا بين معرفته العلميَّة والصُّوفية ، ومنهجيه الظَّاهري والباطنيّ بعدوله عن طريقة الشَّيخ إسماعيل حقِّي في حمل النُّصوص القرآنيَّة على معاني التصوُّف حتى تنبو بذلك أحيانًا عن دلالتها اللغوية ، ومحاملها الشرعيَّة ، فاعتبر الآلوسي معاني الآيات هي التي تقتضيها دلالة ألفاظها وتراكيبها ومستنبطاتها للمعاني الحكميَّة التي تتناسب مع تلك الدلالات .

ولكنَّه جعل بعد الفراغ من تفسير كل طائفة من الآيات ، فصلاً خاصًّا بما ذكره الصُّوفية في تلك الآيات من المعاني الذَّوقية ، ومشى في ذلك على الأصل الذي قرَّره في القواعد التي افتتح بها تفسيره ، وهي أنَّ المعاني الصوفيَّة أشارت إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظَّواهر المرادة ، وبذلك تحاشى الادِّعاء بأنَّ المعاني الصُّوفية

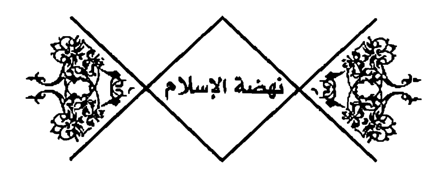
هي المقصود الأصليّ ، حتى يكون المعنى الظّاهر غير مراد ، وحكم على ذلك بأنّه اعتقاد الباطنيّة الملاحدة ، وتجنّب أن يجعل تلك المعاني الصوفيّة تفسيرًا ناظرًا إلى ما كان موجّهًا على الشيخ إسماعيل حقّي من الانتقاد ، وجعل الفصل بين هذا وذاك تنبيهًا على أنّ المعاني التي يصفها بأنّها من باب الإشارة ليست هي مفاد التّراكيب ، ولكنّها مستفادات اختصّ بها الذين توصّلوا إليها بطريق السّلوك الصّوفي على معنى أنّها تستخرج زيادة على المعاني الأصليّة من طريق خاص بها .

ومع ذلك فإنّ هذا الاحتياط لم ينفعه ؛ لأنّه في إيراد الإشارات ، متجنّبًا استفادتها من دلالة اللّفظ قد فتح خرقًا جديدًا يقتضي أنّ هنالك طريقًا لاستفادة المراد غير مقتضى الألفاظ ، وهو خروج عن قواعد أهل السُّنَّة في أنّ الإلهام ليس من أسباب المعرفة ، وإذا كانت تلك المعاني مقصودة فكان غيرها حائلًا دونها ، وبذلك صحّ له أن يسمّي الفقهاء والعلماء في كثير من المقامات بأهل الحجاب ، وذلك هو ما أثار على تفسير الآلوسيّ الطائفة الكبرى من العلماء المتمسّكين بالمبادئ الأصليّة ، المدركين ما في تلك الخروق من الأخطار ، وقد كان أستاذنا الأعظم شيخ الإسلام سيدي محمد بن يوسف ، قدس اللّه روحه ، شديد النّكير عليه ، عظيم التّحذير منه ، لا يكاد يتسامح لأحد طلبته بالرّجوع إليه ، بله الاعتماد عليه ، لهذا المعنى من التّفسير بالإشارة زيادة على ما للآلوسي من

نزعة خاصة في الاستدلال الفقهيّ لم يكن شيخنا ابن يوسف رحمه الله ميَّالاً إليها .

والحقّ أنَّ تفسير الآلوسي لو جرِّد عن قسم التَّفسير بالإشارة لكان أليق بمقامه العلميّ السامِيّ ، ولكن من نظر إلى التَّيارات التي تلاقت في تكوينه وتكوين البيئة العلميَّة التي أنجبته ، التمس له عذرًا ، وأيقن بأنَّ تعلُّق الأفكار بتلك المناهج من التَّفسير لم يكن يحتمل إلغاءها ؛ لأنَّها تستقل حينئذ بتوجيه النَّاس ؛ ولذلك أوردها إلى جنب التَّحقيقات العلميَّة الكفيلة بردِّها أو حجزها عند وضع يقصرها على حدِّها .

* * *



مضى القرن الثَّالث عشر بما فيه من طلائع التطوُّر في الأوضاع ، وعوامل التَّنبيه للأفكار ، والتَّقليب في العوائد والطِّباع .

وأقبل القرن الرَّابع عشر ، على الشَّرق الإسلاميِّ ، كما قال حافظ إبراهيم : « يسير على قدمين ، من ليل ونهار ويطير بجناحين من كهرباء وبخار » فأيقظ مقدمه النُّفوس من سباتها ، إيقاظًا مزعجًا ، وهزَّ الأفكار هزًّا عنيفًا ، ثم أوقفها أمامه حائرة غير تامَّة الانتصاب ، مضطربة مرتعشة ، من جراء الإيقاظ المزعج ، والهزِّ العنيف اللذين أدخلهما عليها .

فتح الشَّرق عينيه على الوجود الذي واجهه من جديد بعد نومته العميقة ، ونظر إلى الدُّنيا التي كان قد أعرض عنها وذهل عن مراقبتها ، برهة قصيرة فيما يحسب ، فإذا هي غير الدُّنيا التي كان عرفها قبل إعراضه وذهوله ، وإذا هو كالرجل الذي أماته الله مائة عام ، ثم بعثه ، قال : كم لبثت ؟ قال : لبثت يومًا أو بعض يوم .

كانت أواخر القرن الثّالث عشر ، مقدّمة لهذا الانزعاج ، بما لاح فيها على الرّجل النّائم ، أو قل : الرّجل المريض ، من انتفاضات أو اهتزازات وتقلّبات ذات اليمين وذات الشمال ، هي محاولات التّجديد الدّيني التي تجاوبت بين الحركة الوهابيّة بنجد ، وحركة السلطان سليمان العلوي بالمغرب الأقصى ، ومحاولات الإصلاح العملي : في نظام الجيش والماليّة والإدارة والقضاء ، تلك المحاولات التي تسلسلت من عهد السّلطان سليم الثالث ، ثم عهد السلطان محمود الثاني في تركيا ، ومحمد علي في مصر إلى عهد السلطان عبد المجيد وفرمان الكلخانة والإصلاحات الخيريّة ، وما كانت تلك الانتفاضات والتقلّبات ، إلا أثرًا للآلام الملحّة المضنية التي كانت تأكل أحشاء ذلك الجسد الهامد ، وتجافي جنبيه عن مضجعه .

فلقد كان للعالم الإسلاميّ قرن واقف منه بالمرصاد ، يسير أمره معه على ناموس التّقابل الذي يقول فيه أبو العلاء :

يجني تزايد هذا من تناقص ذا

كالليل إن طال غال اليوم بالقصر

فقد كان الزّمان في حقيقة الأمر قد استدار منذ قرون ، دورة قضت حركتها بأن تبتدئ شمس المعارف الضاحية على الشّرق تميل إلى مغربها في الأفق الأوربيّ ، منذ كان ابن خلدون يستقبل القرن التّاسع بنظرة مشفقة من عواقب

ذلك الدَّوران حين يقول : « واعتبر بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها ثمار العلم ، وتفنَّنوا في اصطلاحات التَّعليم ، وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون ، حتى أربوا على المتقدِّمين ، وفاتوا المتأخِّرين . ولما تناقص عمرانها وانذعر سكَّانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفقد العلم بها والتَّعليم » ، ثم يقول في خشية وإشفاق : « وما أدري ما فعل الله بالمشرق » ، ثم بعد أن يعلِّل نفسه بالبقية الباقية من إثارة العلوم في أقصى الشَّرق الإسلامي قائلًا : « ويبلغنا عن أهل المشرق أنَّ بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة ، وخصوصًا في عراق العجم وما بعده فيما وراء النَّهر أنهم على ثبج من العلوم العقلية » وبعد أن يباهي بسعد الدِّين التَّفتازاني ينظر إلى أوربَّا مستعظمًا ما بدأ يظهر فيها من نهضة للعلم لم تكن من قبل ، فيقول : « كذلك بلغنا لهذا العهد أنَّ هذه العلوم الفلسفيَّة ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشماليَّة نافقة الأسواق ، وأنَّ رسومها هناك متجدِّدة ، ومجالس تعليمها متعدِّدة ، ودواوينها جامعة متوافرة ، وطلبتها متكثِّرة ، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار » .

كان هذا النَّظر البعيد ، والتوقُّع العجيب ، قبل أن تطلع على النَّاس ، أنوار العصر الحديث باكتشاف إبرة القطب ،

وبارود المدفع ، وظهور الطباعة ، وصناعة الورق ، وقبل اكتشاف أمريكا ، وقبل رحلات الرُّواد الأولين للطرق البحريّة الرّابطة بين الغرب والشرق ، وقبل أن تستحكم النّهضة الأوربيّة ، وتلد ما ولدت من الأفكار والآداب والفنون في العقيدة الدينيّة ، وقبل أن تقطع مناهج التّفكير والبحث الأشواط التي قطعتها إلى نهاية القرن السّابع عشر بحكمة بيكون وديكارت ، واكتشافات ڤاليلي ونيوتن ، فما الظّن بما حدث بعد كل هذه الأطوار ، وما نجم عنها من انبثاق المعارف ، وبروز الاكتشافات ، التي جعلت الإنسان في ذاته وفي وضعه من العالم في القرن التّاسع عشر مسيحيًا ؛ الثالث عشر هجريًا ، قد اختلف اختلافًا بيّنًا عن الإنسان وعن وضعه من العالم في كل ما سبق من قرون منذ ابتدأت الإنسانيّة ، فمدى الإدراك الحسّي قد اختلف عمّا كان عليه باكتشاف النّظارة والمجهر ، فضلًا عن آفاق الإدراك العقليّ التي تغيّرت بالاكتشافات الرياضيّة ، والمعارف الكونيّة . والأرض بذاتها قد اختلفت عند الإنسان الجديد عمّا كانت عليه عند الإنسان القديم ، في شكلها وحركتها وأقطارها ونسب الماء فيها من اليابس ، والطّاقة الإنسانيّة قد تغيّرت بما تمكّن له من الآلات المسيّرة بقوّة البخار .

والمدلول التّناسبي بين الزّمان والمكان قد انقلب بحكم ما تمكّن للإنسان من سرعة المواصلات الجديدة في البرّ والبحر

بوسيلة المراكب البخاريَّة ، فأصبحت حدود الأبعاد متجاوزة لما عهد من نهايتها من قبل وتطلُّبها للظَّرف الزَّماني الذي تقطَّع فيه أقلّ بكثير من تطلُّبها القديم .

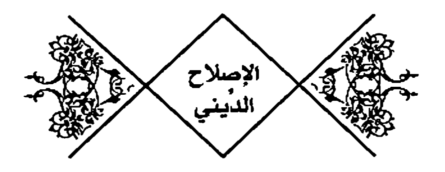
وارتبط بهذا الوضع الجديد ما تولَّد للإنسان في حياته الخاصَّة من مدارك وأذواق ، تطلَّع بها إلى ضروب من زهرة الحياة على غير ما كان يتطلَّع إليه من قبل ، وما تولَّد في حياته العامة من ربط علاقته بالأفراد وبالمجاميع ما غيَّر قهرًا صورة نظم الحكم ونظم المعاملات ، فقضى بتبدُّل دساتير الدُّول وقوانينها .

ظهرت آثار ذلك كلّه فيما تمكَّن للأمم التي استقرَّت فيها تلك المعارف وتولَّدت عنها ولائدها من الاكتشافات ، وزهرة الحياة ، وسلامة نظام الحكم ، وانتظام حالة الفرد والمجتمع ، فإذا هي كما يقول حافظ : « فالتقت دولة العجب ، بدولة الأدب ، واجتمعت بدائع الاختراع ببدائع اليراع ، واخضلَّ ظلُّ هاتين الدَّولتين ، وامتدَّ من المغربين إلى المشرقين ، وأضحى النَّاس بين نعيم الحريَّة ونعيم المدنيَّة » .

وإذا أثر ذلك : أنَّ الذين فزعوا من نومهم مذعورين ، وهم أبناء الشَّرق الإسلامي ، لما نظروا إلى هذا العالم الإنسانيّ الذي فاز بسعادته الدُّنيوية أيقنوا أنَّ ما كان يقضُّ مضاجعهم من آلام لم يكن ناشئًا إلَّا من الصَّولة التي صال عليهم بها قرنهم الغربيّ ، فأقبلوا يعدُّون أنفسهم لأن يفوزوا

بما فاز به ، ويتلمسون مواقع الأدواء منهم ، وانتهى بذلك دور الانتفاضات التي ختم بها القرن الثالث عشر ، ومثَّل تفسير الآلوسي منها شيئًا ضئيلًا ، على نحو ما يمثِّل أثر فكريٌّ انتفاضات لا يحكمها العزم ، ولا يمليها الوعي ، وأقبلوا على حركات تمليها العزائم الواعية ، وتتقدَّم الجهود الفكريَّة لتسييرها في فروع الحياة الإسلاميَّة عامة منطلقة بسيرها ذلك من أصل الحياة وقوامها ، وهو التَّفكير الدينيّ المؤسَّس على القرآن وتفسيره .

• • •



الإصلاح الديني

كان ذلك الهول المزعج الذي نزل بالعالم الإسلامي من جرّاء الأحداث المرعبة التي أصابته فنبّهته إلى نسبة مقامه في تأخُّره وانحلاله من مقام العالم الأوربي في تقدُّمه وحزمه ، هولًا قد ضيَّق من صدره الذي كان منشرحًا للإسلام ، تضييقًا أحرجه وأضناه ، ومسَّ مسًّا مؤلمًا داميًا موضع العقيدة الدينيَّة من قلبه ؛ إذ أصبح يشعر بأنَّ حقيقته القوّمية الإسلاميَّة قد بدأت تبتعد عنه ، مندرجة في الماضي المنقرض، وأنَّه بقي في حاضره غريبًا عن كلِّ شيء غربة لا تقف عند حدٍّ ما قال أبو الطيب :

ولكن الفتى العربي فيها

غريب الوجه واليد واللسان

بل تتجاوز ذلك إلى ما هو أبلغ في وحشة الاغتراب ، أعني غربة الرّجل في وطنه التي يقول فيها أبو العلاء :

أولو الفضل في أوطانهم غرباء

تشذُّ وتنأى عنهم القرباء

ثم إلى حالة من الغربة فوق ذلك كله ، هي غربة الإنسان بنفسه عن نفسه ؛ حيث يحسُّ بأنه واقف من صروف أحداثه وتقلُّبات زمانه موقفًا يجعله شاهدًا في الغائبين ، وغائبًا معدودًا في الشَّاهدين حيث يكون بحسِّه مع الأحداث مخالطًا لها ، ويكون لبُّه وجوهر نفسه قد تخلَّفا عنه ؛ لأنَّهما لم يستطيعا لتلك الأحداث الثَّقيلة المنكرة خلطة ومراسًا ، فيكون في وقت واحد هو وليس هو ، ويشهد الأحداث شهودًا حسيًّا في ذهول إدراكي ؛ إذ تمتدُّ يده إلى أمور لا يطمئنُّ إليها قلبه ، ويرى بصره قريبًا ما يودُّه فؤاده بعيدًا ، فتضطرب في نفسه الأحاسيس ، وتتدافع العوامل ، وهو تارة يبتعد عن حضوره النَّفسي متعلِّقًا بجريان الأحداث الماثلة من حوله ، وتارة أخرى يغيب عن حضوره الشَّبحي طائرًا إلى مسبح نفسه في آفاق الحقائق المجرَّدة ولسان حاله ينشد :

ردُّوا على جفني النَّوم الذي سلبا
ونبِّئوني بعقلي أيَّة ذهبا

فلا يزيد عليه يوم على ذلك إلا وحيرته زائدة ، واضطرابه مرتبك به ، وألمه بالغ مبلغ ما قال ابن الفارض :

عمره واصطباره في انتقاص
وجواه ووجده في ازدياد

في قرى مصر جسـمه والأُصَيْحا

بُ شآما والقلبُ في أجياد

ذلك هو حال العالم الإسلامي في التّنافر بين مثله العليا وبين واقعه المحسوس أواخر القرن الهجري الماضي ، يؤمن في نفسه بعظمة وعزّة ولا يجد لهما في الأمر الواقع مظهرًا ، ويقدّر قِرنه الأروبّوي بمنزلة الدُّون ، فيجده في الواقع قد سما فوق تلك المنزلة بمراحل ، ويهجر من شرائعه وعوائده وآدابه ما يجب عنده أن لا يهجر ، ويتلبّس من شرائع غيره وعوائده وآدابه بما لا يجوز في نظره أن يتلبس به ، فإذا الفوضى العقليّة تنتشر حوله وتسود عليه ، وإذا أمواج الأهواء السياسية تتقاذفه ، وإذا هو مسلوب الإرادة ، مسلوب اللُّب ، يفعل الشّيء ولا يقبل أن يقال : إنّه فعله ، ويستحلّ العمل ولا يرضى على من يقول له : إنّه حلال ، وكان من طبع تلك الجهالة الأليمة أن تنتهي بالمجتمع الذي نزلت به إلى إحدى نتيجتين : إمّا الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقاديّة ، بتعوُّده شيئًا فشيئًا ، ما هو جار عليه من واقع ناب عن تلك المثل والمبادئ ، وإمّا عزم جديد يدفعه إلى أن يجمع نفسه النافرة إلى نفسه الحاضرة ، ويتناول ما هو أمامه بجأش رابط ، وفكر ثاقب حينما يستطيع أن يجد في مثله العليا ومبادئه الاعتقاديّة مساغًا لتلك الأحداث التي هو خائض غمارها من حيث يدري ولا يدري .

ولكن الذي كان يحول بينه وبين ذلك العزم الجديد أنَّ المثل العليا والمبادئ التي استمدَّها من تعاليم الإسلام ، كانت غير متفتحة لأن يجد فيها مساغًا للأحداث الدَّاهمة عليه ، فإنَّ تلك المبادئ الإسلاميَّة السَّمحة التي آخت بين العقل والدِّين ، ومكَّنت للأحكام الشرعيَّة محلَّ انطباقها ، دائرًا مع دوران المعاني والمصالح ، واختلاف الظروف الزمنيَّة والمكانية ، كانت مع ذلك قد حملت من البدع ، وسيِّئ التَّأويل ، وقصور الأنظار ، ما لا قبل لها باحتماله ، فقصرت المعاني عن غاياتها ، وانكمشت مرامي الدِّين عن أنظار العلم والحكمة ، وزادها ظلام عصور الجهالة وقرون الانحلال تضاؤلًا وانكماشًا .

فلما هبَّ المجتمع الإسلاميُّ من نومته على فجر النَّهضة في أواخر القرن الماضي ، وجد الأُحكام الإسلاميَّة والحكم القرآنيَّة محصورة وراء سور مضروب عليها من البدع والعوائد ، لا تستطيع أن تتعدَّاه إلى المحيط الواسع ، والحقل الخصب ، إلا إذا اقتدت بنور من التَّفكير الدِّيني يهديها إلى طريق تخلَّص به من سور البدع المحيط بها ؛ حتى تتحرَّك حرَّة طليقة ، ويرى الوجود صورتها النَّقية مجرَّدة عمَّا كان يرين عليها في محبسها وراء سدِّ البدع والعادات .

وفيما كان العالم الإسلامي يتطلَّع من حيرته إلى حكمة تخرج له الحقائق الدينيَّة نقيَّة من وراء أسوار البدع ، ويتصوَّر

هذا العمل المنتظر في صورة ربَّما كان يتصوَّرها اقتباسًا من مثل لها ، ومرَّت به في القرون الغابرة من آثار الطُّرطوشي ، والشَّاطبي ، وابن الحاج ، وابن تيمية ، وابن القيِّم ، والشَّوكاني ، والرَّهوني ، والسَّنوسي ، وابن عبد الوهاب .

كانت محاولات أخرى منصبَّة إليه من الغرب ومن الشرق تتجه إلى قطع أمله من تجديد كيانه الإسلاميّ ؛ إذ تبرز له الحقائق الدينيَّة وراء ذلك السُّور ، ولن تستطيع أن تجد فيه منفذًا للخلاص ، وتروج في نظره عظمة الحضارة الأوربيَّة ، وضرورة إقبالها عليها ، موسوسة وراء ذلك بأنَّ للإسلام شأنه الزَّائل ، ولتلك الحضارة يومها الماثل ، ومغرية له من طريق هذا الوسواس بالتعلُّق بمبادئ تخيَّل إليه أنَّها المنسجمة مع روح تلك الحضارة ، هي مبادئ الفلسفات الماديَّة المعطِّلة التي كانت تتمثَّل في الدعوات الإلحاديَّة الآتية من الغرب بآراء ديدرو ، وفولتير ، وداروين ، أو بالمذاهب الاجتماعيَّة والإباحيَّة التي كانت تطلع في أوربا تحت عنوان التقدُّم والتَّحرير ، وتتمثَّل في الدَّعوات الدهريَّة الهدَّامة التي بدأت تظهر في الشرق الأقصى والشرق الأوسط مجدِّدة الطَّريقة الدُّهرية القديمة في مذهب النَّيشري [1] الذي طلع قرنه في الهند ، أو مجدِّدة الدَّعوات الباطنيَّة في المذهب البابيِّ الذي تولَّدت دعوته في إيران ، فكانت هذه التَّيارات الصَّاخبة التي

(١) كلمة إنجليزية بمعنى (الطبيعة) .

انصبَّت إلى موقف العالم الإسلاميِّ في حيرته أمام ولائد النُّهضة الغربيَّة التي غزته في عقر داره ، من شأنها أن تدفع به إلى اضطراب تتزعزع له أقدامه حتَّى يهوي منفصلاً عن كيانه الدِّيني ، انفصالاً باتًّا ليذهب مغمورًا مجرورًا في سبيل النَّهضة الغربيَّة إلى حيث يفقد كيانه القوميَّ ويستطيع أن يستبدله باستعارة كيان غيره .

فكان الذي تحقَّق فيه أمل العالم الإسلاميِّ في بروز دعوة دينيَّة هادية ، تكفل إظهار الحقائق المحمديَّة من وراء سياج البدع ، وتردُّ غائلة هذه التَّيارات العادية التي كانت توشك أن تودي به ، هو رجل من أرومة العرب المستعجمين ، ينتمي إلى النَّسب الحسيني الطاهر ، نشأ بين نخوة النَّسب ، وحكمة العلم ، وخبرة السياسة ، واستكمل جهازه العلمي في العربيَّة والفارسيَّة ، من علوم لسانيَّة وأدبيَّة ودينيَّة وعقليَّة ، فبلغ فيها المنتهى على ما هو شأن أهل القطر الذي نشأ فيه ، وهو بلاد أفغانستان ، وما كان هذا الرَّجل إلا السَّيد جمال الدين الأفغانيّ .

* * *



إنَّ ظهور جمال الدِّين الأفغانيّ من القطر الذي ظهر فيه في وسط آسيا قد كان مصدق التوقُّع الذي كان توقَّعه العلَّامة ولي الدين ابن خلدون من أنَّ « بضائع العلوم الحكميَّة لم تزل متوفِّرة في عراق العجم وما بعده ، وأنَّهم على ثبج من العلوم الحكمية » .

فقد كانت نشأة السَّيد جمال الدِّين الأفغانيّ على دراسة حكميَّة عميقة سامية ، خالط بها ابن سينا والغزالي وابن رشد والإمام الرازي وابن خلدون ، وامتزج فيها مع السهروردي ، والكاتبي ، والقطبين : الرازي والشيرازي ، والعضد ، والدواني واللبيدي ، والسَّعد ، والسَّيد .

وكانت سنَّة تلك الدراسات الحكميَّة الرَّاقية الجامعة سنَّة لم تنقطع عن عموم البلاد الأعجميَّة من إيران إلى الهند ، كما انقطعت من البلاد الإسلاميَّة العربيَّة ؛ حيث هجرت تلك الكتب ونبذت أساليبها ظهريًا ، واتخذت مباحثها ومسائلها نسيًا منسيًا .

وكان موقع بلاد أفغانستان ؛ حيث شبَّ السيد جمال الدين واكتمل ، قاضيًا بأن يتمكَّن لناشئة العلم فيها من التعلُّق بطريقة الماضين من رجالها ، مثل : الفخر الرَّازي ، والتَّفتازاني ، والاتِّصال بنبغاء الحكمة الإسلاميَّة في الأقطار المجاورة لها في الهند وما وراء النهر وإيران ، حاضريهم وغابريهم ما يوجِّه بالنَّاشئة الأفغانيَّة إلى الإقبال على نهج الحكمة الإسلاميَّة الذي عمرت به بيئتهم على حين هجره الكثيرون ، لا سيما وأنَّ مجاورة القارَّة الهنديَّة وشديد الاتِّصال بها ، مع ما يحمي أفغانستان من أن تنالها يد الحكم الاستعماريِّ التي قبضت على الهند ، قد كان من شأنه أن يفتح للحكيم الأفغاني ، الحديد البصر ، الواسع النُّظر ، آفاقًا من المعرفة الذهنيَّة ، والخبرة الشهوديَّة ، قلما تتاح لغيره من أبناء الأقطار الشرقيَّة الأخرى .

فالاستعمار البريطاني في صورته الطاغية الهادئة بعد القضاء النِّهائي على آخر رمق من إمبراطورية المغل في حرب السبهي ، قد كان عبرة لاستيلاء القلَّة على الكثرة ، ومنال الدُّخيل على الأصيل ، من شأنها أن تبعث في نفوس من يرقبها عن كثب ، اعتبارات ومقايسات وأنظارًا في الأسباب والمسبِّبات ، تفتح له في إدراك ما أظهر اللَّه من آية ، وما أخفى من سرٍّ في شأن هذه الأمَّة العجيبة التي تقلَّبت بها الأحوال بعد سلطان مبسوط ، وصفات فاضلة ، وعمران مستبحر ، وعزَّة قعساء ، إلى ما تعانيه من مذلَّات وإهانات ، وترزأ به من

خراب في البلاد وفناء في الأرواح .

والحياة التي كان يحياها الإنكليز في الهند ، في المدن الخاصَّة بهم بضواحي العواصم الهنديَّة الكبرى ، قد كانت مثلًا غريبًا في نظام الأسرة وحياة الجماعة ، وسيطرة الحكمة والرُّشد على كل مظهر من مظاهر السُّلوك .

والآلات التي نصبها الحاكمون في المراسي والبراري مع من يحكمها ويسيِّرها من رجال العلوم الرياضيَّة ، كانت برهانًا على أنَّ لتلك العلوم عند هؤلاء الدُّخلاء مبلغًا وراء الذي تركناها عليه نحن معاشر الأصيلين لمَّا رفعنا أيدينا عن الاكتشاف والبحث في العلوم الرياضيَّة ، وجفَّفنا أقلامنا من التَّأليف فيها .

كلُّ هذه الدَّواعي للنَّظر ، والنَّواحي من التَّأمل ، كانت مبذولة للسَّيد جمال الدين الأفغاني في البلاد الهنديَّة لمَّا سافر إليها شابًّا سنة ١٢٧١هـ ، وهو ابن ثمانية عشر عامًا ، قد استكمل تخرُّجه في العلوم العالية ببلاد أفغانستان ، فأقام في الهند نحوًا من سنتين يستكمل العلم بتعاطي الرياضيَّات على الطريقة الأوربيَّة الجديدة ، ويستكمل العقل بالتَّأمل في تلك الاعتبارات الحكميَّة الاجتماعية التي ينطق بها وضع الحياة في القارَّة الهنديَّة ، ولا سيما وضع الحياة الإسلاميَّة من عموم المجتمع الهندي ، وواصل مسيره من الهند في سفرة طويلة كثيرة المراحل عبر الأقطار ؛ حتى انتهى إلى الحرمين الشريفين ،

فحجَّ في حجة سنة ١٢٧٣هـ ، ورجع إلى وطنه الأفغاني ، وقد ملأ وطابه خبرة بأحوال الأقطار وتجارب الأمم .

وأقبل في أفغانستان على الحياة السياسيَّة ، فاشترك في الحكم ، وزاد خبرة بما عرف من ممارسته وتقلُّباته ، حتى انتهى إلى منصب أكبر المسؤولين عن الحكم في إمارة أفغانستان على عهد أميرها محمد أعظم خان ؛ إذ أصبح وزيره الأكبر في كابل ، فوقف على دخائل الدَّسائس الاستعماريَّة ، وشهد من خراب الذِّمم ، وخيانة الأمانات ما زاده إدراكًا لحقائق الأدواء التي نزلت بالعالم الإسلامي من فساده الدَّاخلي الذي جرَّ إليه التسلُّط الخارجيَّ .

وبعد انقراض تلك التجارب ، وتولي تلك الدولة ، خرج السيد جمال الدين سنة ١٢٨٥هـ ، قاصدًا الهند مرة أخرى ، فلم يسمح له بطول المقام فيها ، وقصد منها مصر فلم يقم فيها أكثر من أربعين يومًا ، تردَّد فيها على الجامع الأزهر واختلط بكثير من طلبة العلم وروّاد الأدب ، وسافر من مصر إلى الأستانة فظهر فيها علمه وفضله ، وهي قلب العالم الإسلاميّ ، وقابله فيها من الأذى والدَّس ما لم يسلم منه ذو قيمة من الوافدين على العاصمة العثمانيَّة ، وأرغم على الخروج من الأستانة سنة ١٢٨٨هـ ، فعاد إلى مصر ، وأقام فيها هذه المرَّة ثماني سنين كانت هي طور بروز حكمته ومعرفته والإصداع بدعوته في الإصلاح الدِّيني ، بما لها من أثر جديد

في توجيه تفسير القرآن .

فقد كان عمله طيلة الثمان سنين التي أقامها بمصر ، بعث ما كان مهجورًا من مواد الثَّقافة الإسلاميَّة وطرائقها ، بتدريس الكلام والحكمة والرياضيَّات وتحريك مثارات المباحث ، وفتح مسالك النَّظر وتهيئة فرصة التَّقرير والتَّحرير وصقل ملكاتهما بالنَّقد والمران ، كانت حياته مدَّة إقامته بمصر حياة حكيم صوفيٍّ زاهد متواضع ، أقام كما يقيم الوافدون من عامَّة العجم في « خان الخليلي » وبدأ يتَّصل بطلبة الأزهر ، ويشيع ذكره بينهم ، فيغشون بيته ويجاذبونه أطراف الأحاديث ، فيجدون عنده رأيًا وعلمًا ومقدرة ما كانوا يفرضون توفُّر نصيب منها لأكبر من يشار إليه يومئذ بالعلم .

وكان ينبِّههم إلى ما في الإعراض عن الدِّراسات الحكميَّة من علميَّة وصوفيَّة ، من نقص في العالم الإسلاميِّ يجعل نتاجه العلميَّ ضئيلًا منقوصًا ، ونظره إلى الحقائق العلميَّة سطحيًّا غير نافذ ، حتى حبَّب إليهم شعورهم بهذا النَّقص السَّعي في تلافيه ، فرغبوا إليه أن يدرس لهم طائفة من الكتب ، فأقبل يقرئهم من عوالي كتب الكلام والأصول : العقائد النَّسفيَّة بشرح التَّفتازاني ، والعقائد العضديَّة بشرح الدَّواني ، والتَّوضيح لصدر الشَّريعة بحاشية التَّفتازاني التَّلويح ، ومن كتب المنطق : شرح القطب الرَّازي على الرسالة الشمسيَّة ، والمطالع للأرموي ، ومن كتب الحكمة العليا والتصوُّف : الإشارات

لابن سينا ، وحكمة الإشراق للسّهروردي ، والرسالة الزوراء للدّواني ، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب الجغميني والطُّوسي ، مع التوسّع في كل ذلك ، بإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات ، ومناقشة المذاهب والمقالات ، بما سما بطلبته إلى أوج الحكمة الحقّ ، وكشف لهم عما كانوا فيه من منازل التّقاصر والقصور وعمّا عليه الوضع العلميّ في أوطانهم من موقف الجمود .

وكان في مقدّمة المنتسبين إليه والآخذين عنه من هو عضده في علمه ، والقائم على حكمته ومذهبه الإصلاحي من بعده الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .

وأنهى السيد جمال الدين هذه الإقامة الطيّبة الخصبة في مصر ، باتجاه إلى الاشتراك في السّياسة لا يهمُّنا أمره ، ولا نحكم عليه الآن بصواب أو بخطأ في أصله ومنهجه ، إلا أنّنا نذكر أنَّ ذلك كان سببًا آخر لخروجه من مصر سنة ١٢٩٦هـ ، فلم يكن خروجه منها رزءًا بالغًا على خطّته الإصلاحيّة العلميّة ؛ لأنَّ بذرته كانت قد أخرجت شطأها ، والشّعلة التي كانت ملتهبة في فكره وروحه كانت قد أضاءت مقاييسها في أفكار وصدور ، وعلاوة على أنَّ خروجه من مصر قد ألقى به إلى الهند مرّة ثالثة ، فزاد تعمقًا في اختبار المذاهب ووقف بقلمه لمقاومة الدّعوة الإلحاديّة الدهريّة ؛ إذ كتب هنالك رسالة باللغة الفارسيّة ، كانت دستور المنهج الإصلاحيّ الدّيني الذي

سارت عليه من بعده ، الدّراسات الدّينية والقرآنيّة في مجلّة المنار وآثار الشيخ محمد عبده .

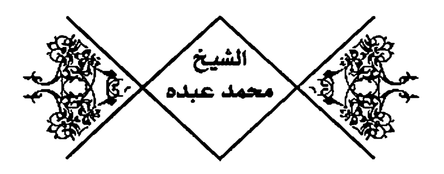
هذه الرّسالة هي التي حرّر ترجمتها ، فيما بعد ، الشيخ محمد عبده بعنوان « الرّد على الدّهريين » وهي التي بسط فيها جمال الدّين رأيه في الحكم على الفلسفة الطبيعيّة المعطلة ، وفساد مذاهبها ، وسوء نتائجها في الأخلاق والنُّظم الاجتماعية ، مقارنًا ذلك بما للدّين من أثر في تكوين الخصال النّفسيّة الطّيّبة وحماية النُّظم الاجتماعيّة الصّالحة ، وقارن فيها أطوار تواريخ الأمم بما نالت من سعادة في التّديُّن ، وما أصابها من شرّ في التورُّط في المذاهب الإلحاديّة .

وجعل محور تلك المقارنة التاريخ الإسلامي فحمل كل ما أصاب المسلمين في أفكارهم وأخلاقهم على الدّعوات الباطنيّة ، والانحرافات الاعتقاديّة .

وانتهى إلى أن الدّين هو سبب السّعادة التامّة ، وأنّ دين الإسلام قد فاق في تلك المزيّة بما لا يساويه فيه دين ولا يقاربه بما هذّب من العقول ، وما طهّر من الطبائع ، وانتهى إلى نقطة سلبيّة استفهاميّة هي منطلق العمل الإيجابيّ النّاشئ بعد من حكمته ، وهي قوله : فإن قال قائل : إن كانت الدّيانة الإسلاميّة على ما بيّنت ، فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السّيئة والشّأن المخزي ؟ فجوابه : إنّ المسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم ،

وأكتفي الآن من القول بهذا النص الشريف : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١] .

* * *



هذا حكيمنا الأفغانيّ لم يكد يلقي على العالم الإسلاميّ من حكمته السّامية التي أفاضها من مقامه من الهند في بلاد الدّكن بمدينة حيدر أباد ، خلاصة نظره في المقارنة بين ماضي المسلمين الزاهر ، وحاضرهم العاثر ، ما جعل مداره على النّص القرآنيّ الشّريف : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١] ؛ حتى استمسك جمال الدّين بالعروة الوثقى من ذلك التّنبيه القرآني البليغ ، فأقبل يبحث عن طريق يسلكه المسلمون ليتمكّنوا من ردّ حالتهم من السّيئ إلى الأحسن ، كما غيروا ما بأنفسهم من الحسن إلى السيء فلم ينته به الفكر إلا إلى إيجاد حركة إسلاميّة جامعة تعمل على إيقاظ أفكار المسلمين إلى إعادة الحكم الإسلاميّ ، كما غيروا ما بأنفسهم من الحسن إلى السيء والهداية الدينيّة ، إلى ما كانا عليه في العصر الأوّل من الطهر والعدل والكمال ، مع ملاحظة العلل التي أدّت بهم إلى ما هم فيه ، وبيان الواجبات التي كان التّفريط فيها موجبًا للسّقوط والضّعف ، وتوضيح الطُّرق التي يجب

سلوكها لتدارك ما فات ، والاحتراس من غوائل ما هو آتٍ .

وعلى غرار هذه القواعد نسج السيد جمال الدين خطّة عمله الإصلاحيّ الذي شمَّر للاضطلاع به عند استهلال هذا القرن الرابع عشر ، لما فارق البلاد الهنديّة أواخر سنة ١٣٠٠هـ ، وسنة ١٨٨٣م ، فمرَّ على مصر من قناة السّويس ، وكتب من هنالك يستنجد بأخصّ أبنائه وأخلص أصفيائه : الشيخ محمد عبده ، ليتداركه بقوّة جنانه وبيانه ، ويلتحق به إلى أوربا لينجزا معًا ما فكّر فيه من أمر .

وكانت يد الجبروت التي خرجت بالسيد جمال الدين من الهند ، قد خرجت قبله ، من حيث لا يعلم هو بصديقه وتلميذه من مصر منفيًا ، فأقام في بيروت .

جمعت رياح الأحداث بين الرجلين في باريس أوائل السّنة الموالية ، فامتزجت الرّوح بالرّوح ، وتجسّمت الفكرة بالقلم ، وأقبل جمال الدّين بعقله ، ومحمد عبده بقلمه يخطان منهج الخلاص في جريدة « العروة الوثقى » ، مؤلفين بين مراحله العرضيّة في معالجة الأحداث الجارية يومئذ في العالم الإسلامي ، وبين مقاماته الجوهريّة في معالجة الانحرافات : الاعتقاديّة ، والخلقيّة ، والاجتماعيّة التي نزلت بالعالم الإسلامي ، وبيان براءة الإسلام منها ، وأنّ عود الإسلام إلى حالة عزّه متوقّف على تقويم تلك الانحرافات .

وتجسّدت بذلك عناصر الفكرة الإصلاحيّة جليّة لصاحبيها قبل

أن تتجسّد لمن عداهما من النّاس ، واتّخذت فكرة جمال الدّين الأفغاني من بلاغة قلم تلميذه ، ونفوذ بيانه ، معارض برزت فيها صورها صافية ناصعة ، وقد تخلّصت مما كان رائنًا عليها من انقباض طبعه ، وتشاؤم نزعته ، وانحلّت عنها عقدة العجمة التي كانت ترسف في قيودها ، فأصبح الرجلان متكاملين ، وتمازجا وتفاعلا حتى صارا مثنّيين ، فإذا كل منهما هو الآخر بعينه .

وضرب الدّهر بينهما بضرباته فافترقا في باريس ، وسار أحدهما مشرقًا والآخر مغربًا ؛ إذ ذهب السيد الأفغاني إلى روسيا وألمانيا ، ثم رجع إلى إيران ، ثم عاد إلى لندرة ، ومنها انتقل إلى الأستانة التي توفّي بها في شوال سنة ١٣١٤هـ مارس سنة ١٨٧٩م ، وأما الشيخ محمد عبده فرجع من باريس إلى تونس ، ثم انتقل من تونس إلى بيروت ، ثم عاد إلى مصر سنة ١٣٠٦هـ .

فإذا كان الحكيمان قد أصبحا عبارة عن صورتين متطابقتين ، فإنّ الصورة التي نتتبّع فيها ما كان لتلك الحكمة من أثر في تفسير القرآن إنّما هي الصّورة الشرقيّة العربيّة ، ونعني بها صورة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .

كان الشيخ محمد عبده بن خير اللّه ، من الرّيف المصريّ ، من قرية في منطقة شبراخيت تسمّى « محلة نصر » لم يبتدئ بتعلّم القراءة والكتابة إلا وهو ابن عشر سنين ، ثم بعد أن حفظ القرآن العظيم وجوّده ، تقاذفته

مناهج التّعليم المتّبعة يومئذ بين اطمئنان ونفور ؛ حتى أخذته يد إرشاد صوفيٍّ طاهر ، هذَّبت نفسه ، وحبَّبت إليه العلم فنال منه طرفًا بالمعهد الأحمديِّ في طنطا ، ثم التحق بالجامع الأزهر بالقاهرة سنة ١٢٨٢هـ ، وداوم على الدّراسة إلى أن اتّصل بالسيد جمال الدين الأفغاني أول سنة ١٢٨٧هـ ، فلازمه ثماني سنين ملازمة كانت هي عامل تكوُّنه الحقيقيّ ، وتخرُّجه على المناهج الحكميّة النظريّة التي أحياها وساق إليها السّيد جمال الدين .

فلم يكن الشيخ محمد عبده في الحقيقة إلا أثرًا من آثار السيد الأفغاني ، لم ينفذ إلى لباب المعارف إلا بتوجيهه ، ولم يتذوّق روح حكمتها إلا بنفحاته ، فلا عجب أن يكون بما أتيح له من رفقته ، وما تأتّى له من تشرُّب أفكاره ، وهضمها ، والتصرُّف فيها تصرُّف الإيضاح والضّبط والتّركيب والتّحرير ، صورة منه ، تشرُّب روحه ، وتنفُّس حكمته ، وأسّس مباني عمله على القواعد التي وضعها الجمال بيده .

وعلى ذلك كانت الحكمة التي تعلّقت بها حكمة جمال الدين الأفغاني ، وهي آية : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١] ، نفس السّبب الذي تعلّق به الأستاذ الإمام محمد عبده في معارج حكمته ، وكانت خيبة التّجربة التي ابتدأها في باريس ، وهي تجربة إرجاع حال المسلمين إلى السّيرة الأولى عن طريق الإصلاح السياسيّ ، خيبة محدثة في نفس الشيخ

محمد عبده عبرة ودرسًا لم يصدَّاه عن متابعة طريق الوصول إلى التَّغيير المقصود ، بل زاداه تصميمًا على إدراك الغاية ، واقتناعًا بأنَّ الذي وضعت عليه اليد في باريس ليس مكمن الدَّاء الأصليّ ، ولا محلُّ العلاج المطلوب بالتَّغيير .

وأنَّه إذا كان بالمسلمين فساد في الوضع السياسيّ ، أفليس في هدي القرآن الذي هدى من كان قبلهم ممَّن هم أجهل منهم وأضلُّ ما هو كفيل بإصلاح ذلك الفساد ، فما بال الأوَّلين اهتدوا بهدي الكتاب المبين فأصلحوا ما بهم من فاسد ، وقوَّموا ما بهم من منحرف ، وهؤلاء الآخرون عجزوا عن إصلاح فسادهم ، وعلاج دائهم ، مع أنَّ الدواء الذي عالج أوائلهم بالأمس موجود بين أيديهم اليوم ، فكانوا كالذي يتجرَّع الغصص من آلامه ، والدَّواء في بيته ، وهو لا يتناوله .

كان القرآن حينئذ على ما رآه الشيخ محمد عبده ، الدَّواء الشافي للمسلمين ممَّا هم فيه ، ولكنَّهم لا يتناولونه ، فأين اليد التي تقرب من هذا المريض دواءه ، وتناوله إياه ؟ لا جرم أنها لن تكون إلا يد التعليم الصَّحيح للإسلام ، والتفسير الحكيم للقرآن .

دخل شيخنا محمد عبده على هذا اليقين إلى بيروت ، فصادفها تغلي بحركة إصلاحيَّة إسلاميَّة ، كان قد ألهبها فيها المصلح التُّركي ، أبو الأحرار : مدحت باشا ، وقد كان واليًا عليها ، وأذكى لهيب تلك الحركة حرص المسلمين

على مجاراة المسيحيِّين في نهضتهم التعليميَّة التي مهد مسالكها في وجوههم ما كانوا متحلِّلين منه مما بقي يربط المسلمين بالدَّولة العثمانيَّة من روابط .

فأقبل النَّاس بتلك الدواعي على الشيخ محمد عبده عند حلوله في بيروت ، إقبالًا عرف به قدر ما امتاز به من المواهب ، فأصبح منها بالمنزلة التي كان عليها السَّيد جمال الدين بمصر ، عندما أقام بها إقامته الطويلة ، إلا أنَّ مقام الشيخ محمد عبده كان أوضح ، والاحتراز منه كان أقلَّ .

وهنالك ابتدأ ينتهج المنهج الذي رآه الموصِّل إلى تحقيق حالة إسعاد المسلمين والإسلام ، وهو منهج تقرير العقيدة الدِّينية وتفسير القرآن تقريرًا وتفسيرًا يتجرَّدان عما ربط به كلٌ منهما من الطَّرائق الملتزمة ، والأنظار غير المسلمة .

فابتدأ في الجامع العمري ببيروت بعقد مجلسًا للتَّفسير ، ثلاث ليالٍ في الأسبوع ، لا يتبع فيه الطَّريقة الملتزمة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرِّر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ، ولكنَّه كان يقرأ الآية من القرآن ويفيض في شرح معانيها ، واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق إليها ، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنيَّة إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبيِّنًا فسادها بالمقارنة ، ومستمدًّا من الهدي القرآني ما يوضِّح ضررها ، ويشير إلى ما يدفع خطرها .

وبذلك أبرز للعيان صورة من العلم الدِّيني اختلفت عن

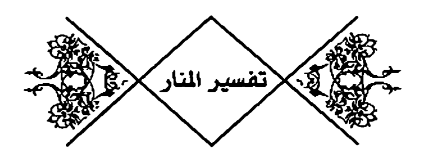
الصُّور المألوفة عندهم التي عكف النَّاس عليها منذ قرون .
واطَّرد سيره على ذلك المنهج فيما ألقى في بيروت من دروس أهمّها درس العقيدة الذي كان يلقيه بالمدرسة السلطانيَّة ، والذي كانت خلاصته ما برز في وضع عجيب يعتبر ابتداء مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي ، وهو « رسالة التَّوحيد » .

ثم تتابع سيره على تلك الخطَّة نفسها لما عاد إلى مصر سنة ١٣٠٦هـ وحاول إصلاح مناهج التَّعليم الإسلاميّ على صورة تحقُّق ذلك المثل الذي ضربه في دروسه ببيروت لا سيما محاولاته الأولى في إصلاح الأزهر لما توصَّل إلى جعل إدارته بيد مجلس كان هو عضوًا دائمًا فيه ، وإسناد مشيخته إلى الشيخ حسونة النَّواوي ، الذي يراه أمثل أهل الأزهر في ذلك الدور ، عوضًا عن الشيخ محمد الإنبابي ، وكان ذلك سنة ١٣١٢هـ ، فمضت له نحو خمس سنين يعمل على الخروج بالأزهر ممَّا كان عليه من أوضاع متخلخلة في الإدارة والنِّظام والتَّعليم ، لم ينته به في ذلك إلى الغاية التي رجاها ؛ إذ انفصل عن مجلس إدارة الأزهر باستقالة اضطرَّ إليها .

فعدل إلى طريق التَّكوين الفكريّ لمن يعي معاني الإصلاح الدِّيني التي سعى إليها بمعاودة درس تفسير القرآن العظيم بالجامع الأزهر أوائل سنة ١٣١٧هـ ، فاستمرَّ على ذلك الدَّرس ست سنين بطريقته العجيبة ، وكان تلميذه السَّيد

محمد رشيد رضا يلخّص تلك الدّروس ، وينشرها في مجلّته الإسلامية الكبرى : مجلّة المنار ، ولذلك اشتهر التّفسير باسم « تفسير المنار » .

* * *



إنَّ التَّفسير المسمَّى بـ « تفسير المنار » يقوم في حقيقة أمره على ثلاثة رجال :

أوَّلهم السيد جمال الدِّين الأفغانيُّ الذي انقدحت عن فكره نظريَّة وجوب إصلاح المجتمع الإسلاميِّ ، برجوع المسلمين إلى منبع الدِّين وتلقِّيه من هنالك صافيًا مبرَّأً عما اتَّصل به من الشَّوائب .

والرَّجل الثاني من الثَّلاثة الذين قام على كاهلهم تفسير المنار هو الشيخ محمد عبده الذي باشر فعلًا تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النظريَّة التي دعا إليها السيد جمال الدِّين الأفغاني ، وكان ذلك في الدُّروس التي قام بها الشيخ محمد عبده في بيروت بين سنة ١٣٠١هـ ، وسنة ١٣٠٣هـ ، ثم الدُّروس التي قام بها في مصر في الست سنين الأخيرة من حياته ما بين سنة ١٣١٧هـ ، وسنة ١٣٢٣هـ ، وتناولت من أول القرآن العظيم إلى نهاية الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من السُّورة الرابعة ، سورة النِّساء : وهي

قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا ﴾ [النساء : ١٢٦] .

والرَّجل الثَّالث الذي تمت به سلسلة الثَّلاثة الذين يصحُّ أن ينسب إليهم تفسير المنار هو أبو عذرته حقًّا ، وأعني به الشيخ محمد رشيد رضا ، الذي كان الدَّاعي للشيخ محمد عبده إلى أن يواصل في مصر بجهد ذي بال ، ما كان ابتدأ به في بيروت بجهد ضعيف ، ثم كان هو المتولِّي لتقييد ما يمليه الشيخ محمد عبده وتلخيصه ، ثم لنشره تباعًا في مجلَّته - مجلَّة المنار - التي اشتهر التَّفسير باسمها ، ثم كان الشيخ رشيد أخيرًا هو المكمِّل للتَّفسير بما يدرجه من علمه وبيانه أثناء تلخيص ما قرَّره الشيخ محمد عبده ، وبما وصل به الكتاب من حيث انتهى الشيخ محمد عبده من تتمَّة التَّفسير استقلالاً بما كمل به المجلد الخامس وتتابعت عليه بقية المجلَّدات حتَّى المجلَّد الثاني عشر .

فإذا كان هناك من بين الثلاثة : جمال الدِّين ، وعبده ، ورشيد رضا من هو أحقُّ بأن ينسب إليه تأليف هذا التَّفسير من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلِّف الحقيقيِّ له فعليًا ، وهو العلَّامة الشيخ محمد رشيد رضا .

على أنَّ الميزة الحقيقيَّة لذلك التَّفسير في منهجه البديع ، وفيما اشتمل عليه من أمور اشتهر بها ، ورجع بسببها إليه ، إنما تثبت خاصة لملقي تلك الدروس وهو الشيخ محمد عبده .

كان الشَّيخ محمد عبده ينظر إلى حقائق الدِّين الإسلاميِّ

على نحو يختلف اختلافًا واضحًا عما كان ينظر به إليها أكثر معاصريه من علماء الإسلام ، وكانت أصول نظرته تلك قائمة في نفسه يسير عليها ، لكنَّها غير بارزة المعالم للنَّاس ، كما كانت المناهج الاجتهاديَّة التي سار عليها أئمة المذاهب قبل تدوين أصول الفقه ، فكان اتِّصال الشَّيخ رشيد به فرصة لتفتُّق تلك المبادئ ، واتِّضاح تلك الأصول بالدُّور العظيم الذي قامت به مجلَّة المنار في خدمة الدَّعوة الإصلاحية .

نشأ الشَّيخ محمد رشيد رضا في البلاد الشاميَّة ، ببلدة القلمون على مقربة من مدينة طرابلس من الجمهوريَّة اللبنانيَّة ، وتكوَّن على المناهج التي يتكوَّن عليها علماء الشَّام - غير الأزهريِّين - من إيثار الجانب المنقول من جانبي الثَّقافة الإسلاميَّة على الجانب المعقول منها ، والجنوح إلى طريقة التوسُّع في المقاصد من العلوم الدينيَّة عن طريق التعمُّق في الوسائل والآلات ، مع التزام خطَّة من السُّلوك الصُّوفي ، والانطباع بأثر من المعارف الذوقيَّة ترسخ به أقدام العلماء الشاميِّين في مقام التربيَّة ، ويشع نفوذهم الروحي في مدنهم وقراهم بما لا ترسخ به أقدام العلماء في غير البلاد الشاميَّة ، ولا يشعُّ لهم نفوذ روحيٌّ على من حولهم .

وإنَّ في تلك النَّشأة السلفيَّة الصوفيَّة لما يوقظ الآخذين بها من أهل العلم إلى نوع من المراقبة الفرديَّة والاجتماعيَّة يقيمهم على نهج تغيير المنكر ، والنَّهي عن الفساد ، والدَّعوة

إلى إصلاح حال المسلمين ، وتجديد معالم الدِّين الإسلامي ، وفي ذلك ما يشرح صدور هؤلاء العلماء المتصوّفين للدّعوات الإصلاحيّة في مبادئها ما لا تنشرح به صدور غيرهم من العلماء ، وإن كانوا أرسخ قدمًا منهم في العلم ، وأبعد صيتًا فيه ، وكذلك كان السّيد رشيد رضا في نشأته الصّوفيّة ، وطريقته النّقشبنديّة ، شديد الانقباض مما حوله ، سريعًا إلى الانتقاد على الناس فيما هم مقيمون عليه من العوائد التي لا تقرّها أحكام الدِّين وآدابه .

واتّصل الشيخ رشيد في نشأته تلك بعَلَم من أعلام النّهضة الفكريّة الإسلاميّة ، وهو الشيخ حسين الجسر ، وكان من أهل اليقظة والعمل ، مارس الحياة الاجتماعيّة ، واشتغل بالصّحافة ، وقارن بين ما عليه المسلمون من التأخُّر والضّعف ، وما عليه غيرهم من التّقدم والقوّة ، فأدرك وجوب الدّفع بالعالم الإسلاميّ إلى الأخذ بوسائل من العلم والعمل غير التي كان عاكفًا عليها ، فكان هذا الأستاذ في البلاد الشاميّة ، كما وصفه تلميذه السيد رشيد « الوحيد في الجمع بين العلوم الإسلاميّة ومعرفة حالة العصر المدنيّة » ، وبه توجه تلميذه في تغيير المنكر وجهة جديدة أصبحت تقصد إلى إرشاد المسلمين إلى المدنيّة ، والمحافظة على ملكهم ، ومباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات .

وكان الشيخ حسين الجسر على صلة بحركة العروة

الوثقى تأتيه أعداد الجريدة من باريس بانتظام ، وكان يقول : « إنَّ جريدة العروة الوثقى ستحدث انقلابًا عظيمًا في العالم الإسلاميِّ » .

فبالشيخ حسين الجسر ، أيضًا ، اتَّصل رشيد رضا بالعروة الوثقى ، وبتأثيره مال إليها ، ومن عنده جمع كلَّ ما يصدر منها ، واستنسخ الجميع وقرأه المرَّة بعد المرَّة ، حتَّى انتقل بذلك - كما يقول عن نفسه - إلى طريق جديد في فهم الدِّين الإسلاميِّ أصبح به داعية للمذهب الإصلاحي الذي شرحته فصول العروة الوثقى ، حريصًا على آثار السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ، مناضلًا دونهما ، مدافعًا عنهما .

وكان قد عرف الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده معرفة عرضيَّة ، لما زار الشيخ عبده مدينة طرابلس ، أيَّام إقامته في بيروت ، لكنَّه لم يتلقَّ عنه ولم يتلمذ له ، حتى عاد الأستاذ الإمام إلى مصر ، وبقي الشيخ رشيد في طرابلس الشام يتمِّم دراسته إلى أن استكمل تخرُّجه ، واتَّصل أثناء ذلك بالأستاذ الإمام مرَّة أخرى ، لما قدم من مصر إلى لبنان مصطافًا ، فلم يكن ذلك يزيده إلا هيامًا بالأستاذ الإمام ، والسيد جمال الدين وتفانيًا في نصرتهما ، وتصميمًا في العزم على الهجرة إليهما .

وتوفي السيد جمال الدين سنة (١٣١٤ هـ ، ١٨٩٦ م) ، قبل أن يتاح للسيد رشيد الاتِّصال به ، فأجمع الرَّأي على

الهجرة إلى مصر ، للاتّصال بوارث علمه وحكمته الأستاذ الإمام ، وتمّ له أمر الهجرة ، فنزل مصر في ٨ رجب سنة ١٣١٥هـ ، ٣ يناير سنة ١٨٩٨م .

واتّصل بالأستاذ الإمام يهب نفسه لخدمة مبادئه وترويج دعوته ، وكان منذ رحل عن الشام عاقدًا النيّة على إصدار جريدة ، أو مجلّة تخدم الدّعوة وتحرّرها وتنشرها ، وتصل بين ما انقطع بانقطاع جريدة العروة الوثقى ، وكان أصدقاؤه بالشّام يعرفون ذلك منه وينتظرون تحقُّقه من وراء هجرته إلى مصر ، فسرعان ما اتّصل بالأستاذ الإمام حتى تمّ بينهما الاتّفاق على إصدار المجلة ، وكان الأستاذ الإمام هو الذي اختار لها اسم المنار .

وبصدور المنار سنة ١٣١٥هـ ، بدأت تبرز أفكار الأستاذ الإمام في مجالات نظريّة مشروحة موصولة ، وبانتشار المنار بدأت تلك المبادئ تشيع وتنتشر ، بحيث إنّ إمامة الشيخ محمد عبده لم تتأسّس في الحقيقة إلّا على صدور مجلة المنار ، فيها نشرت تقاريره ، ومقالاته وفتاويه ومواقفه في الدّفاع عن الإسلام ، وفيها ردٌّ على الكائدين له ومقاوميه وفيها مجد اسمه ، وأعليت سمعته ، وفيها تلقّب بالأستاذ الإمام ، وفيها ، وهو أهم شيء في موضوعنا ، نشر تفسيره ، ولها كتب وبقلم منشئها حرّر .

كان درس التّفسير سائرًا على منهج الاعتناء بحاجة

العصر وعدم التّقيد بما هو موجود في كتب التّفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامي الحكمة الإسلاميّة الجديرة بالإبراز والتّقرير .

وكان صاحب المنار هو الذي طلب ذلك الدّرس ، وألحّ في طلبه وابتدأ وأعاد حتى أقنع الأستاذ الإمام بإقرائه ، وكان يكتب في أثناء الإلقاء مذكّرات مقتضبة ، ثم يعود إلى تبييضها وإعدادها بما في ذاكرته من الدّرس .

ولم يشرع في نشر الخلاصات التي يكتبها إلا بعد عام من الشّروع في الدّرس ، فقد ابتدأ الأستاذ الإمام الدّرس في المحرّم سنة ١٣١٧هـ ، وابتدأ نشر الدّروس في المنار في المحرّم سنة ١٣١٨هـ ، وكان الشيخ عبده يطّلع على ما سينشر ، بعد التّصفيف في المطبعة وقبل الإخراج ، فربّما ينقّح فيه بزيادة قليلة ، أو حذف كلمة ، أو كلمات .

على أنَّ صاحب المنار لم يكن يتحرّى حكاية أو تلخيصًا لما يقوله الأستاذ الإمام ، بل كان يكتب ما يجد في نفسه من إدراك لمعنى الآية بما ثار في فكره ، أو انساق إليه علمه مما يوضّح معنى الآية ، ويحتفل لإيراد ما اختصّ ببيانه الأستاذ من المعاني المبتكرة المستجدّة ، فيعزو ذلك إليه صراحة ، وكان الأستاذ الإمام يطّلع على ذلك كلّه ويقرّه لمّا كان حيًّا .

ومنذ أن توفي الأستاذ الإمام ، واستمرّت مجلة المنار تنشر دروس التّفسير التي كان ألقاها في حياته ، أصبح

التّحرير واضحًا في التّفرقة بين ما هو منقول عنه وبين ما هو من بيان الكاتب .

ثم لما انتهى النّشر إلى حيث أدركت الوفاة الأستاذ الإمام ، استقلَّ الشيخ رشيد بأعباء التفسير وحده ، فأكمل منه إلى نهاية الجزء الثاني عند قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [يوسف: ٥٢] ، في سورة يوسف ، فكان ما كتبه الشيخ رشيد مستقلًّا ، أكثر من سبعة أجزاء ، وما كتبه اعتمادًا على أستاذه واستمدادًا منه أقل من خمسة أجزاء ، فكان حظُّه في المجموع أغلب ، وكان بانتساب هذا التّفسير إليه أحق .

نعم ، إنَّ روح التّفسير اختلفت في بعض عناصرها بين ما كان يكتب معه في حياة الأستاذ الإمام ، وما كتب بعده مما استقلَّ به الشيخ رشيد ؛ وذلك الاختلاف يبدو جليًّا في العنصر الذي يعبِّر عنه الشيخ رشيد بـ « الأثريِّ » .

فقد رأينا أن التكوُّن الأصليَّ للشيخ رشيد كان نقليًّا أثريًّا على طريقة المتقدِّمين ، مختلفًا في ذلك عن التكوُّن الأصليِّ للسَّيد جمال الدين والشيخ محمد عبده ؛ إذ كان تكوُّنهما بحثيًّا نظريًّا على طريقة المتأخِّرين .

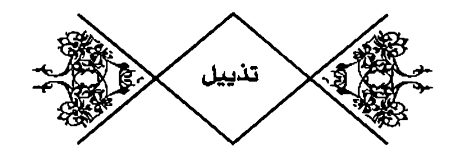
فلم يكن الأستاذ يحفل بالنّاحية الأثريّة ، ولا يولي اهتمامًا للأخبار وطرق تخريجها ، ولا يعتمد في تفسير الآيات على الأخبار المتّصلة بها .

وكان الشّيخ رشيد ، بما امتزج بالأستاذ الإمام روحيًا وفكريًا ، قد تأثّر بهذا المنهج ، وساير الأستاذ الإمام عليه فيما اقتبسه من الدُّروس التي ألقاها الأستاذ الإمام ، وكان بيانه مفتتح البحث فيها وممهِّد المداخل إليها ؛ حتّى صرح في المقدِّمة بأنَّ : (أكثر ما روي في التّفسير بالمأثور حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية) ولكن لما استقل الشيخ رشيد بمعاناة العمل من مبدئه ، وأصبح معتمدًا على المصادر التي كان الأستاذ الإمام يأخذ منها ويترك حسب منهجه العلميّ ، بدأ هواه الأوّل للعلوم النّقليّة الأثريّة يعاوده ، ويأخذ به ، فمال إليها ، وتتبّع رجالها ، الأوّلين مثل الطّبري ، والآخرين مثل ابن كثير ، فبدت على التّفسير مسحة أثريّة ما كانت بادية على أجزائه الخمسة الأولى ، على ما يؤلّف بين اللّاحق والسّابق من حيث القصد والأسلوب ، فيما عدا هذا العنصر الأثريّ .

وقد أثبت الشيخ رشيد بنفسه هذا المعنى في المقدّمة ، ولكن مع ما اختلف بين الطّرفين في المنهج العلميّ ، فإنَّ الغاية بقيت متّحدة ، والرُّوح بقيت متّحدة كذلك ، بحيث إنَّ « تفسير المنار » في جملته يعتبر تفسيرًا ذا منهج مطّرد ، وأفكار متناسقة ، وهذا المنهج المطّرد قد يقع الاتجاه إليه من مسالك البحوث الأصليّة النّظريّة أحيانًا ، وقد يقع الاتّجاه إليه من مسالك النُّقول الأثريّة تارات أخرى .

فإذا وصلت هذه المسالك أو تلك بمحرِّر التَّفسير إلى المنهج المخطَّط للسَّير ، التزمه واستقام عليه حتى يصل منه إلى نتائج البحث المتلاقية في غاياتها وروحها ، مع ما كان انتهى إليه من نتائج في بحوث أُخرى عند آيات أخرى على ذلك المنهج نفسه ، فبرزت من مجموع ذلك الوحدة التي جعلت من تفسير المنار مداد روح النَّهضة الإسلاميَّة الحديثة ، وقوام التَّفكير الإسلاميّ المجدِّد في هذا القرن الرابع عشر .

• • •



بقلم فضيلة الشيخ
محمد الحبيب ابن الخوجة

(١)

من محمد عبده إلى محمد الطاهر ابن عاشور

لئن كتب أبو الكلام أحمد آزاد في صحيفته « الهلال » الأرديّة الإصلاحيّة : إنَّ القرن الثالث عشر / التاسع عشر شهد ببلاد المشرق من الأفغان إلى الهند ، ومن تركيا إلى فارس ، ومن الشام إلى مصر ، قيام حركة تجديد دينيّ ويقظة إسلاميّة ، أقطابها : الحكيم السيد جمال الدين الأفغاني ، والأستاذ الإمام محمد عبده ، ووارث سرّهما الشيخ محمد رشيد رضا ، فالتقى فيها حسن التّدبير بقوة الحجّة ، ونصاعة البيان بالاستهداء بالقرآن ، وغيَّر ذلك ما غيَّر من أوضاع ، ونبَّه ما نبه من همم ، وحقَّق ما حقَّق من نتائج ؛ فإنَّ بلاد المغرب العربيّ عرفت ما عرفه المشرق من انتباه ودعوة وحركة

كانت للأولى مسايرة ، وعلى أثرها قائمة ، ولمنهجها وسيرها مظاهرة ومساندة ، وقد لمع من رجالها المصلح الشهير خير الدين باشا ، والشيخ الجليل سالم بوحاجب ، وخرّيج مدرستهما الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور .

ولم يكن هذا عن تقليد أو اتّباع ، ولكن استجابة للظّروف ومصارعة للأحداث ، ومواكبة ومعاصرة للتطوّرات العميقة التي ظهرت في العالم مع ثبات على الأصالة ، وحفاظ على المقوّمات ، وإنّ الأسباب المباشرة لانبثاق هذه الحركة التّجديدية ، وعملها على إصلاح الأوضاع في البلاد العربية والإسلامية قاطبة ، واحدة ، ومظاهرها وسماتها مشتركة ملموسة ؛ فإنّ الأمة التي حملت الهداية ونشرت الإسلام ومبادئه السّامية وقيمه الرّفيعة ، وبنت الحضارة في أطراف العالم شرقيّه وغربيّه قد خذلتها الأزمان ، وصرعتها العلل والأدواء ، فوَهَى - كما قال الشيخ محمد عبده - بناؤها ، وانتثر منظومها ، وتفرّقت فيها الأهواء ، وانشقّت العصا ، وتبدّد ما كان مجتمعًا ، وانحلّ ما كان منعقدًا ، وانفصمت عرى التّعاون ، وانقطعت روابط التّعاضد ، وانصرفت عزائم أفرادها عمّا يحيط وجودها ، ودار كل في محيط شخصه المحدود بنهايات بدنه ، لا يلمح فيما حوله ما يقوّي الأمة أو يساعد على تلبية حاجاتها والوصول بها إلى إصلاح أوضاعها ، واستعادة أمجادها ، وبناء يومها وغدها .

وإذا كان السّيد جمال الدين الأفغاني ، ذلك الرّجل الغريب ، الجريء القلب ، البصير في الدّين ، العارف بأحوال الأمم ، الجامع لمعارف عصره مما تميّزت به البلاد الأوربيّة ، وقامت عليه الحضارة الغربيّة ، قد بدأ عمله الإصلاحي بالدّعوة إلى تربية الأمّة ، وتلقينها العلوم ، فدرّس بعض العلوم العقليّة ، ومضى ناشرًا آراءه ، يصدع بما آمن به ، ويذود عمّا كان يراه حقًّا ، لم يسأم في الكلام فيما يغيّر العقل ، ويطهّر العقيدة ، ويذهب بالنّفس إلى معالي الأمور ، لافتًا الأفكار في إصرار وقوّة وتحدٍّ إلى الشّؤون العامة مما يمسّ مصلحة البلاد وسكّانها .

وكان تلميذه الخطيب البارع والكاتب المبدع الشيخ محمّد عبده ، الذي اصطفاه من بين أبناء الرّحم العلميّة من طلبة الأزهر الشّريف وعلمائه قد استجاب لدعوته ، فانتحى منحاه ، وسلك سبيله في الحركة ، وتبع منهجه في الإصلاح ، فآزره وتعاون معه ملتحقًا به في باريس ولندن لتكوين جمعيّة « العروة الوثقى » ، والإصداع برسالتهما الفكريّة والعلميّة ، عاملين معًا على إعادة الحكم الإسلاميّ إلى البلاد المغلوبة على أمرها ، المنكوبة في استقلالها وعزّتها ، وبثّ الروح الدينيّ في أرجائها ، ليعود الإسلام كما كان في العصر الأوّل ، له من الطّهارة علم ، ومن العدل والكمال تاج .

وقد تجلّت في الجريدة التي نشراها بباريس الأفكار

الجماليّة السّامية ممتزجة بالعبارات البديعة العالية ، تجمع بين الحكمة وفصل الخطاب ، وبين الإخلاص في تحرّي الحق ومخاطبة القلب للقلب ، مستمدّة أصول دعوتها ومنهجها وتأثيرها من الذكر الحكيم : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٌ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت : ٤٢] .

وهكذا انتشرت « العروة الوثقى » في الآفاق تتلقّاها القلوب والأسماع ، وتتلهّف على الحصول عليها الأنفس الشّعاع ، وتتلقّفها الأيدي والأرواح تحيي بها تدبُّر القرآن والجهاد به ، والدّعوة إليه والدّعوة به ، فكان قرّاؤها يشعرون بالرّوح العلويّ الذي كان يفيض من نوره على ذينك القمرين النيّرين والمصلحَين الكبيرَين ، وينعكس من فلكهما على العالم الإسلامي ومجتمعاته الباحثة عن الخلاص وسبله ، والعلاج لأوضاعها وطرقه .

ولقد كانت تلك السُّبل والطُّرق كامنة - وما تزال - في الرجوع إلى قواعد الدِّين ، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ، وإرشاد العامّة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب ، وتهذيب الأخلاق ، وجمع الكلمة ، وبيع الأرواح لشرف الأمّة ، فإنّ جرثومة الدِّين كانت متأصّلة في النُّفوس بالوراثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطمئنّة إليه .

تلك هي نظرة الإمام محمد عبده إلى الإصلاح ، صدع

بها فكرًا في مقالاته وخطبه ، مثل : « ماضي الأمّة وحاضرها وعلاج عللها » ، وركّزها تدريسًا بتعميق التّغيير والإصلاح للتّعليم بالأزهر الذي جعله أكبر همّه ، وبمباشرته للتّعليم به من حين كان طالبًا مجاورًا إلى ما بعد تخرُّجه ونزوعه منزع أستاذه الأفغاني الإصلاحيّ ، فقد أقرأ بين عرصات تلك الجامعة الإسلاميّة إيساغوجي في المنطق ، والعقائد النّسفية للتّفتازاني مع حواشيه ، ومقولات السجاعي بحاشية العطار ، وكان بلوغه القمّة وظهوره على غيره من أساتذة الأزهر ، واستحقاقهُ لقب الإمام بينهم بإلقائه جملة من المحاضرات والدُّروس في التّوحيد والتّفسير والبلاغة ، كانت كما قال عنه تلميذه السيد محمد رشيد رضا ، روحًا محييًا ونورًا مبصرًا ، حولت نفوسًا كثيرة عن السبل المتفرقة إلى سبيل اللّٰه وصراطه .

ولعلّ السّر في ارتباط صاحب « المنار » السيد محمد رشيد رضا ، ذلك الصّحَافي والدّاعية السّلفي بصاحب رسالة التّوحيد يرجع إلى حرمانه أوّلًا من الاتصال المباشر بالسّيد جمال الدين الأفغاني ، ثم إلى تعرُّفه وانتسابه ، بل انقطاعه إلى الأستاذ الإمام ، وأخذه عنه الهدي والأناة والصّدق والمنهج الفريد الدّعوي الإصلاحي ، وتظهر حفاوته بالإمامين العظيمين والمصلحَين الشهيرَين في قوله من مقصورته :

وأشرعَ الطريق للإصلاح من

علم وحكم ولسان وحجا

بما أفاض من دراري حكمه

قد زانها فصل الخطاب ونثا

في خطب يحيي القلوب صدعها

ويكشف الخطب ويبعث الرَّجا

وفي دروس كُتب أحيا بها

من دارس العلوم ما كان عفا

ثمّت بالإصلاح قام بعده

مريده الوارث كل ما حوى

من كان منه المقوَل الذي حكى

والقلم الذي بعلمه جرى

وكما كان الأستاذ الإمام محمد عبده لسان صدق ، ينشر عن الأفغاني أفكاره وآراءه ، ويتحدَّث بلسانه في جميع القضايا التي كانت تعرض للأمَّة وللنَّاس في تلك الآونة ، ويعمل جاهدًا للقيام بتجديد الإسلام على الطَّريقة التي ساند فيها شيخه ، وتعاهد على الالتزام بها ، وإذاعتها بين الكافَّة نظرًا وتطبيقًا ، كان السيِّد محمد رشيد رضا محلَّ ثقة الأستاذ الإمام ، الكاتبَ لتاريخه ، والمنوِّة بجلائل أعماله ، المتنقِّلَ معه بين دروسه ومحاضراته ، والمسخِّرَ « مناره » في خدمة الإسلام ، والتَّعريف بالأستاذ الإمام عالمًا وداعيًا ومفكرًا ومصلحًا ومحاضرًا ومدرسًا ، وكان من أهمّ

ما احتفظ لنا به من آثار شيخه الأستاذ الإمام محمد عبده دروسه في التّفسير التي كان يحضرها ويلخّصها ويعدُّها للنّشر بعد اطّلاع الأستاذ الإمام عليها .

وإنَّ هذه الرّوابط القويّة القائمة على وحدة النّظر والفكر ، وعلى التّربية للأمّة والإصلاح للمجتمعات الإسلاميّة ، لهي أساس المدرسة الأفغانيّة التي امتدّت فروعها ، وظهرت آثارها يانعة على يدي العالمين الجليلين الأستاذ الإمام والسيد محمد رشيد رضا ، دعامتي النّهضة واليقظة الإسلاميّة في الشرق الأدنى وبخاصة في مصر .

ولا غرو إذا قامت في بلاد المغرب من حول المؤسّستين العظمتين الزّيتونة والخلدونية حركة إصلاحيّة تجديديّة مغربيّة تونسيّة تحاكي ، بل تشارك الحركة المشرقيّة برسالتها وأمجادها ، منطلقة انطلاقها ، مجارية لها في خططها ، ومساندة لمنهجها ، كما فصّل ذلك شيخنا الجليل العلامة الأستاذ محمد الفاضل ابن عاشور في كتابيه « الحركة الفكرية والأدبيّة في تونس » ، و « ومضات فكر » .

وأوّل ما نلاحظ ذلك عند قطب المدرسة الإصلاحيّة وقائدها الفذّ أبي النّهضة التونسيّة خير الدين باشا ؛ فهو بعد أن عاش تجربة شخصيّة متميّزة تأثّر فيها بالعوامل السّائدة الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة في عصره ، وبعد عميق نظر وتدبّر في الأحداث والأزمات الكثيرة في عصره ونتائجها ،

أودع كتابه « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » موازنة بين البلاد العربيّة والإسلامية التي نبت بها وعاش فيها ولها ، وبين مختلف الأصقاع الأوربيّة التي زارها ، وشهد مظاهر التطوّر والتقدُّم فيها ، وقيام الأنظمة الرّشيدة : السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعلميّة بها ، وما كَتبته لتلك الدول من العزّة والسّيادة والرقي والازدهار في كلّ مجالات الحياة .

وهو بذلك الوصف الذي تضمّنته رحلته يذكّر العلماء من أهل بلاده وبلاد المسلمين بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيّام ، ويبيّنُ للسّاسة وسائر الخواصّ والعوام ما ينبغي أن تكون عليه التّصرفات الداخليّة والخارجيّة ، كما ينبّههم إلى ما تتأكّد معرفته من أحوال الأمم الإفرنجية .

وهو مع دعوته إلى اقتباس كلّ صالح مفيد من الغرب ، واعتماده في ذلك قول رسول الله ﷺ : « **الحكمة ضالّة المؤمن حيثما وجدها فهو أحقُّ بها** » ودعْمه وجهتَه الإصلاحيّة هذه بفتوى المواق الذي يقول : « إنَّ ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا ، وإنَّ الشرع لم ينه عن التشبّه بمن يفعل ما أذن الله فيه ، لا ينسى أن يعلن غير مرّة عن وجوب التمسّك بهدي الشّريعة ، فالتاريخ يشهد بأنّ التطبيق الصّريح الأمين للشّريعة الإسلاميّة قد أدّى دومًا إلى نتائج باهرة ، لا ترجع إلى المصادفة ، ولا إلى تأثير ظروف خاصّة ، وإنّما إلى الأثر الطّبيعيّ لروح الشّريعة واستعداداتها الفذّة .

وجاء على أثره من دعاة الإصلاح وعلماء الزيتونة صنوه : كبير أهل الشورى سالم بوحاجب ، وهو من قال عنه مترجمه في كتاب الأعلام : شعلة من الذّكاء طلعت على قرنين من تاريخ البلاد التونسية ، أضاءت بها معالم الفضل ، واستنارت ربوع العلم ، وازدهرت أسواق الأدب ، وهو من أبرز رجال عصره : فقيه محقّق لغويّ أديب شاعر ، له اليد الطُّولى في المعقولات ، مُلِمٌّ ببعض اللغات الأجنبيّة ، ذو دراية بالتّاريخ والجغرافيا والرياضيّات ، واسع الأفق ، ناقد مصيب ، ومصلح إسلامي .

تصدر للتّدريس بالجامع الأعظم بتونس مدة خمسة وستين عامًا ، فألحق في حلقات دروسه الأحفاد بالأجداد ، وتخرّج عليه الفحول من العلماء في العلوم العربيّة وأسرارها ، ومصادر السنّة ودواوينها ، والعلوم الشرعيّة أصولها وفروعها ، وكان من أبرز المتخرّجين به الملازمين له الآخذين بنصحه وأدبه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي كان منه بمنزلة السّيد محمد رشيد رضا من الأستاذ الإمام محمد عبده .

ولعلّنا نجد من سماته وتصرفاته ما يكون به من بعض الوجوه شبيهًا بمصلح الأزهر مفتي الدّيار المصريّة ، فهو مثله ذو فهم عميق ، ومنهج متميّز في دروسه ، كان يعرض عن المناقشات اللفظيّة الجدليّة العقيمة ، متوجّهًا باجتهاداته الشّخصية إلى بحث الآراء وابتكار الأنظار ، مع قوّة تحليل

وبراعة نقد ، ينعي على متأخِّري الفقهاء وقوفَهم عند ظواهر النُّصوص ، وإهمالَهم تحقيق المناط ، وانصرافهم عن الاهتمام بمقاصد الشَّرع واعتمادها في الأُحكام .

وهو أيضًا مثله في علاقته بالسَّيد جمال الدين الأفغانيِّ ، فقد كانت صلته متينة ووثيقة برائد الإصلاح في بلاد المغرب الوزير خير الدِّين ، واستحكمت بينهما عرى المودَّة ، ووجد كلٌّ واحد منهما في صاحبه ما يثير الإعجاب ، فتلازما وتعاونا على جلائل الأعمال ، وبلغا من التَّواصل الفكريِّ العقليِّ ، والتَّمازج الحكميِّ الإصلاحيِّ ما جعل كبير أهل الشُّورى الشيخ سالم بوحاجب يعلن عن مسايرته لصديقه ، واقتناعه بآرائه ودعوته ، حين تركه ذوو الأطماع ، فكان يتولَّى إعانة خير الدِّين على تحرير كتابه « أقوم المسالك » ، وينقِّح مسودَّاته ، وكان من مظاهر دعوته الإصلاحيَّة مساندته للوزير في إصلاح التعليم بجامعة الزَّيتونة ، وقيامه بتأسيس الخلدونيَّة ، وهو أوَّل من افتتح المحاضرات بها بإلقائه درسًا شريفًا حول قول الله ﷻ : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة : ٣١] .

ولم تكن هذه المواقف الداخلية وحدها لتدلَّ على دور الشَّيخ سالم بوحاجب في مجال الإصلاح ، بل كان لمعرفته السَّابقة بالأُستاذ الإمام ، ولمراسلته له ببلده ، أثر في الإعداد للقاء بين حركتي الإصلاح المشرقيَّة والمغربيَّة : الأزهريَّة والزَّيتونيَّة .

وقامت المنار ، التي ذاع صيتها وانتشرت في البلاد أعدادها بين أهل العلم والطلّاب ، بدورها على أكمل وجه ، تدعو إلى تأييد حركة إصلاح التّعليم ، مقارنة إياها بالعودة إلى الإصلاح الدّيني ، ومتولّية بصفة دوريّة نشر دروس التّفسير للأستاذ الإمام التي كان يلقيها بالرّواق العباسي من الجامع الأزهر .

وتفاعلت الصّحافة الأسبوعيّة التّونسيّة مع الصّحافة المصريّة الوافدة ، فإذا هي تسير على غرارها ، تخوض في بعض المباحث الدينيّة ، وتنشر على صفحاتها كلّ ما فيه دعم ومناصرة للحركة الإصلاحيّة ، وهكذا وبحكم التّجاوب مع أختها المنار : تنقل عنها فقرًا ، وتنشر لها خبرًا ، وتشيد بجهود عنوان الحركة وقائدها الأستاذ الإمام ، مفصّلة آراءه ونظرته الإصلاحيّة ، ومترجمة له بكل ما يعرّف بفضله وعلمه ودروسه وكتبه ، وقد أثنت عليه الثّناء العظيم ، ممجّدة لدعوته ، منوّهة بما تضمّنته كتبه ومقالاته ، وبما عُرف عن دروسه وتفسيره .

ولمس الأستاذ الإمام إجماعًا من الصحافة التونسيّة على تأييد دعوته ، واتّباع فكرته ، لم يتحقّق له مثله في الصّحافة المصريّة ، فكان لذلك كلّه دورٌ مهمٌ في دفع النّاس إلى لقائه ، وخاصّة الطلاب والعلماء الذين خفّوا لاستقباله بمناسبة زيارته لتونس ، وتطلّعوا إلى محادثته وحضور مجالسه .

وقد رتّبت « الخلدونية » لاستقباله بهذه المناسبة عدّة لقاءات ، وكان أكثر النّاس التفافًا حوله والتحامًا به ،

كما نوّهت بذلك « الحركة الفكريّة والأدبيّة » ، ثلّة كبيرة من رجال الخلدونيّة ، وجريدة الحاضرة ، والشيخ سالم بوحاجب وتلميذه النّابغ الشاب محمد الطاهر ابن عاشور ، العضو البارز في هيئة التّدريس بجامع الزّيتونة ، وعضو مجلس الإدارة بالجمعيّة الخلدونيّة ، وهو الذي نظّم للأستاذ الإمام لقاءً واسعًا بقاعة الخلدونيّة الكبرى ، ألقى فيه الضّيف المبجّل محاضرته العظيمة التي تناولت الصّميم من المنهج الإصلاحي بالمعاهد والجامعات الإسلاميّة « العلم وطرق التّعليم » .

وقد لمح المحاضر في هذا الشّاب كمال الاستعداد ، والقدرة على السّير قدمًا في تحقيق الإصلاح بجامع الزّيتونة . وما أن نشرت المحاضرة بأكملها الصحافة التّونسية والمصريّة : جريدة الحاضرة ، والمؤيّد ، والمنار ، وثمرات الفنون ، وتمّ طبعها طبعتين مستقلّتين بتونس وبمصر ، حتى اشتعلت حميّة الانتصار للإصلاح الدّيني والتّعليمي في الشباب الزّيتوني ، وأصبح اسم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مهتف دعوة المجدّدين ، وهدف إنكار الرّجعيين ، إذ اعتبروه - كما اعتبره الأستاذ الإمام نفسه - سفير الدّعوة في الجامعة الزيتونيّة .

ولم يأل هذا المصلح الشّهير والعلّامة المنقطع النّظير جهدًا في السّير بالتّعليم الزّيتوني إلى أقصى ما بلغ إليه في حياته ، فكان المدرّس النّاجح المثاليّ فيما ألقاه على طلبته من دروس في مختلف العلوم والفنون ، الشّرعيّ منها واللّغويّ ،

وإنّا لا نزال نذكر من ذلك دروسه في التّفسير وفي مقاصد الشّريعة وفي الأصول وفي الفقه ، كما أنّنا لا ننسى عنايته بالجانب اللّساني والأدبيّ ؛ إذ درّس ديوان الحماسة بشرح المرزوقيّ ، وعلوم البلاغة من أمّهات مصادرها ، شارحًا لما احتوته من القواعد وقوانين النّظم ، ومناقشًا لآراء الأئمة المتقدّمين ، مدليًا بدلوه بما أفاء الله عليه من دقيق الفهم وعمق النظر وجودة التّعليق والملاحظة .

ثم كانت عنايته بالإصلاح ، بمشاركته في اللّجان المكوّنة لذلك ، وتوليه مشيخة الجامع الأعظم مرّتين كان فيهما الموجّه والمنظّم ، المحارب للأوضاع السّائدة والعادات البالية ، المصمّم للمناهج القويمة ، الشاهر على تطبيقها ، الحريص على تنويع التّعليم في هذا المسجد العتيق بإصلاح الشّعبة العلميّة فيه ، وإنشاء الشّعبة العصريّة به ، وقد ترك فينا ما وضعه من جداول ومناهج لمختلف الشّعب وسنوات التّعليم ، كما ضمن آراءه الإصلاحيّة ونقده لطرق التّدريس وللعلوم والكتب المؤلّفة قديمًا وحديثًا كتابه المشهور « أليس الصّبح بقريب » .

وتجاوز إصلاح التّعليم الزّيتوني إلى العناية بطلّابه مسكنًا ووضعًا اجتماعيًا لائقًا ، منقذًا أكثر طلّاب الزّيتونة من الفقر والخصاصة والمرض والصدوف أو الانقطاع عن الدّرس .

وكان ممّا تولّاه من المهامّ الإداريّة والعلميّة إلى جانب ذلك القضاء والفتيا ومشيخة الإسلام ، وكان له من المنشورات

الإصلاحيَّة عدد من المقالات صدرت له في المجلاَّت الشَّرقية والتُّونسية ، تناول فيها تحليل النِّظام الاجتماعيِّ في الإسلام ، ووضع في ذلك كتابه « أصول النِّظام الاجتماعيِّ » .

ومما تركه لنا ﷺ تفسير للقرآن هو في هذا العصر أوسعُ التَّفاسير مادَّةً ، وأغزرها علمًا ، وأعمقها فهمًا ، وأصحُّها نظرًا ، وهو أشبه بالأمالي المعروفة قديمًا عند الأئمَّة من أهل العلم واللغة ، كالمبرِّد وثعلب والقالي وابن الشَّجري ، وهو في واقع الأمر عبارة عن جملة دروسه ومحاضراته التي ألقاها على طلاَّبه بالجامع الأعظم ، ثم كتبها ولخَّصها في ثلاثين جزءًا حسب تجزئة القرآن ، راجيًا أن تكون تحريرًا للآراء والمسائل ، وتنويرًا للعقول والأفهام ، يرجع إليها الدَّارسون والباحثون ليدركوا عن طريقها مدى الإبداع والإمتاع والإعجاز النَّظمي في القرآن ، وبجانب ذلك التَّفصيلَ للعديد من القضايا العلميَّة والأخلاقيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة ونحوها ، مما يدعو إليه النَّظر في كتاب الله العزيز الحكيم ، ويقتضيه الاستنباط والحرص على استخراج ما تضمَّنه هذا الكتاب المنزَّل من حقائق وآداب وعلوم ومعارف هي هدى ونور في هذه الدُّنيا وفي الآخرة ، للنَّاس كافَّة ولأهل القبلة خاصَّة .

* * *

(٢)

التَّحرِيرُ والتَّنوِيرُ

مرَّت الحركة الإصلاحيَّة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر في أطراف البلاد الإسلاميَّة بعادات نقضتها ، وأوضاع عدَّلتها ، ومعانٍ كثيرة غامضة جلَّتها ودعت إليها ونمَّتها في مختلف الطَّبقات الاجتماعيَّة . وكان طريق ذلك تصحيحَ العقيدة التي وطن النَّاس أنفسهم عليها ، وتزكية الأخلاق التي كانوا يبرزون بها ، وتغييرَ الأحوال النفسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي يعانون منها ، والتي هيمنت عليهم ردحًا من الزَّمن ، فَفَسدت تصوُّراتهم ، وساء سلوكهم ، وانقطعت آمالهم ، وباء جميعهم بالخيبة والمهانة .

ولم يكن تحقيق التَّحوُّل والتَّغيير بالأمر اليسير ، فلجأ الدُّعاة المصلحون ابتداءً إلى كتاب اللّٰه قرآنهم ، يدعون له وبه يفسِّرون ظواهره وينشرون مبادئه القويمة وقيمه الأُساسية الرائعة ، مبيِّنين للنَّاس في نصاعة وسهولة ما شرع اللّٰه لهم من الدِّين ، ومفصِّلين القول فيما أنزل إليهم من ربِّهم ، من مناهج الخير وطرق الهداية ، وأصول الحكمة . فكان ذلك هو الغرض الأوَّل من التَّفسير الصَّالح في تلك الحقبة ولهذه البيئة ، يصوِّر للجماهير المرادَ من الآيات ، ويبيِّن لهم حكمة التَّشريع في العقائد والأحكام ، على وجه تنجذب به الأرواح ، وتنساق به إلى العمل الصَّالح ، وإلى الهداية التي

نبعها القرآن ؛ فيتحقَّق بذلك القيام بالدَّعوة على أصول ثابتة يقينيَّة هي ما صدق ما عناه الله من قوله ﷻ : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل : ٨٩] .

نهج التَّفسير بذلك منهجًا أدبيًّا اجتماعيًّا ، أظهر – من جهة – بلاغةَ القرآن وإعجازه ، وأوضح معانيه ومراميه ، وشرح ما نبَّه إليه من سنن الكون ونظم الاجتماع ، وعالج مشكلات الأمَّة الإسلاميَّة ، ووفَّق – من جهة أخرى – بين هذا الكتاب المنزَّل وما أثبته العلم من نظريَّات صحيحة ، كما قام بردِّ ما ورد من شبه على القرآن ، مبطلًا ما أثير حوله من شكوك وأوهام ، ولم يكن هذا المهمّ ليتسنَّى لأحد من المفسِّرين القدامى الذين عُنوا بحلِّ الألفاظ وإعراب الجمل وبيان ما ترمي إليه العبارات والإشارات من نكت فنيَّة ، فقد كان هذا النَّوع من التَّفسير جافًّا يحجب بما جاء فيه من مسائل العلوم وجزئيَّاتها ما ورد بالكتاب من هدي وصفه الله به في قوله : ﴿ هَـٰذَا بَصَـٰٓئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف : ٢٠٣] ، وفي قوله : ﴿ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس : ٥٧] .

وإنَّ هذه الظاهرة التي يكاد يتميَّز بها التَّفسير في مدرسة الإصلاح والدَّعوة لم تكن في واقع الأمر حكرًا عليها ؛ لأنَّ بقية المدارس لم تهملها ولا جافتها وإنَّما أخذت منها بقدر ،

وهذا شيخ الإسلام الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يقول في تفسيره : « إن الله تعالى أنزل القرآن كتابًا لصلاح أمر النّاس كافّة رحمةً لهم ، لتبليغهم مراد الله منهم . فكان القصد الأعلى منه صلاحَ الأحوال الفرديّة والجماعيّة والعمرانيّة . وهو بعد أن يلفت النّظر إلى وجوب فهمه وتدبُّر آياته على الوجه المطلوب الذي يومئ إليه قوله تعالى : ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص: ٢٩] ، يعود في المقدّمة الرّابعة من تفسيره إلى بيان المقاصد الأصليّة التي جاء القرآن لتبيانها ، ويجعلها - بحسب ما توصّل إليه استقراؤه - محصورة في ثمانية مطالب عقّب على ذكرها بقوله : « فغرض المفسّر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتمّ بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ ، وهذا الأمر متوقّف على معرفة المفسّر على الإجمال مقاصد القرآن ممّا جاء لأجله ، ومعرفة اصطلاحه في إطلاق الألفاظ ؛ لأنّ للتّنزيل كما تبيّنّ من كلام الزّمخشري في مواطن كثيرة من كشّافه اصطلاحات وعادات انفرد بها ، لا يتمّ إدراك معاني القرآن بدقّة إلا بالوقوف عليها والتّصوُّر الكامل لها » .

ولئن انتبه الدكتور عبد الغفار عبد الرحيم إلى ما أشار إليه الشيخ ابن عاشور في أوّل كلامه هذا ، وأغفل ما وراءه ، فقد حمله ذلك وجوّز له اعتبار « التّحرير والتّنوير » نظيرًا

لـ « تفسير المنار » ، كما قدّر أن شيخ الإسلام في تفسيره كان جاريًا على المنهج الذي اختاره الأستاذ الإمام ومن تبعه من أبناء مدرسته ، كالسّيد محمد رشيد رضا والشيخ عبد القادر المغربي والشيخ محمد مصطفى المراغي وأمثالهم . ولكنّه حين وقف على الأجزاء التي وصلته من التّحرير والتّنوير كتب يقول عن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في مؤلّفه « الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير » : « إنّه أحد أبناء هذه المدرسة ولكن على نمط آخر فريد ، فهو يعني في تفسيره بعرض آراء أئمّة التّفسير ، ويركّز بعض التّركيز على الجانب اللّغوي والإعجاز القرآنيّ ، ثم تأتي بعد ذلك المباحث الأخرى علميّة أو أخلاقيّة أو اجتماعيّة أو تاريخيّة ، بشكل يجعلك تحسّ كأنك في روضة من رياض المعرفة ، وارفة الظلال ، يانعة الثّمار ، دانية القطاف » ، ثم يمضي معلّقًا على قوله هذا ومصوّرًا في كلمة مختصرة منهج الشيخ ابن عاشور الذي يختلف به عن منهج مدرسة الإمام عبده : « ولقد جمع هذا التّفسير خلاصة آراء السّابقين ، وزبدة أفكار المعاصرين في أسلوب أدبيّ رفيع ، وتقسيم علمي بديع » .

وبهذا يتّجه تقرير مفارقة التّحرير للمنار . فهما وإن كانا يلتقيان في لفت أنظار المخاطبين إلى الهدي القرآني ، وفي إبراز وتجلية العقيدة الخالصة ، وفي الحديث عن أخبار الأمم الماضية والإشارة إلى مواضع العظة والاعتبار من أحوال

السّابقين ، ويصفان من الأحكام والتّشريعات ما يتميّز به هذا الدّين ، وتتّضح به سبيل المؤمنين ، فإنّ أولهما وهو « تفسير المنار » اعتمد أسلوبًا خطابيًا مقنعًا ، يظهر تأثيره في التّصرفات القوليّة التي تتكوّن منها مادّته ، وفي المحاور البارزة التي كان يتناولها الأستاذ الإمام للاستحواذ على الجماهير من مخاطبيه أو قرّائه ، وفي أنواع الجدل وصور المقارنة وطرق المناقشة ذات الأثر البيّن في تقديم آرائه وتركيز نظريّاته التي يدعو إليها ، وهو لذلك كان مع نجاحه في القيام بوظيفته ، وأداء دوره على الوجه الذي اختاره ، يجري مع القرآن ، مسامتًا له ، وإن كان انطلاقه من آياته ، فيمضي حرًا طليقًا لا يقيّده في سيره عامةً شيءٌ من الأصول أو القواعد أو التراث الذي ارتكز عليه فنّ التّفسير على مدى عصور كثيرة متتابعة ؛ فهو تشخيص أطباء ، وعلاج مرضى ، ودعوة إلى الحق ، ودفاع عن الملّة ، مع الإدلاء بالحجّة وإقامة البرهان والدّليل .

أمّا « التّحرير والتّنوير » فهو يتّجه اتّجاهًا ثانيًا أساسه ثقافة صاحبه واتّساع أفقه العلميّ ، وتمكّنه من علوم الوسائل والمقاصد جميعها ، مع الانتصاب للتّدريس والتّأليف دهرًا ودعوته الإصلاحيّة فيهما . فالتّحرير والتّنوير لذلك بالمنهج العلمي ألصق ، وبطرق السّابقين المتقدّمين ألحق ، لا يقف صاحبه من آثار الأسلاف في هذا الميدان موقف الطّاعن

أو الذّام ، ولكن موقف المهذِّب والمستدرك .

يقول شيخ الإسلام العلّامة الإمام الأكبر : « ولقد رأيت النّاس حول كلام الأقدمين - يعني من المفسّرين - أحد رجلين : رجل معتكف فيما شاده الأقدمون ، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون . وفي كلتا الحالتين ضرٌّ كثير ، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير . وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذِّبه ونزيدَه ، وحاشا أن ننقضه أو نبيده ، علمًا بأنَّ غمص فضلهم كُفرانٌ للنعمة ، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأئمّة ، فالحمد لله الذي صدَّق الأمل ، ويسَّر إلى هذا الخير ودلَّ » .

وفعلًا فقد مضى الشيخ ابن عاشور في تفسيره على نمط فريد في عصرنا الحاضر ، يداني به كبار أئمَّة التَّفسير المعتمدين، ويجنح بطلّابه فيه إلى مختلف الطُّرق ، ليمكِّنهم من فهم النَّص القرآني فهمًا كاملًا ، ويدرِّبهم على الغوص على لطائف معانيه وإشاراته ، غوصًا يسمح لهم بالانتباه إلى دقائقه، مع التربية لملكاتهم والصَّقل لمواهبهم والارتقاء بأذواقهم. فهو لا يخاطب في حلقات درسه الجماهير والعامّة ، ولكن طبقة خاصّة من طلبة الدِّراسات العليا ، وعددًا من المدرِّسين الذين كانوا يهرعون إلى مجلسه للتأدُّب به والتعلُّم منه والتخرُّج عليه . فهو يبني بهذه الطَّريقة جيلًا جديدًا يتلقَّى المشعل من يده ، وينهج منهجه في سيره ، فيعم بذلك

نفعه العامّة والخاصّة ، ويحفظ به اللُّغة وآدابها ، ويُعنى فيه بالقرآن الكريم الذي وعد سبحانه بحفظه في قوله جلَّ وعلا : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩] .

وطبيعيٌّ أن يكون الإمام الأكبر قد وقف على أكثر التفاسير باختلاف اتِّجاهات أصحابها ، فهو يتصوَّرها دقيقًا ، ويحيط بمسالكها إحاطة كاملة من حيث تفصيلها للأغراض والمعاني ، وتقريرها للحقائق والأحكام . فمن التَّفسير بالمأثور إلى التَّفسير بالرَّأي ، ومن التَّفاسير التي اعتمد فيها أصحابها صناعتي النحو أو الإعراب ، إلى تلك التي قامت على الكشف عن المعاني والبيان كشفًا يعين على تعاطي تأويل المتشابهات ، وإدراك أسرار وخفايا النَّظم القرآنيّ .

وما من شكٍّ في وقوفه أيضًا على جملة جيِّدة من المصنَّفات التي عني فيها أصحابها بغرض أو جانب من جوانب القرآن . فكان منها الفقهيّ ، والحكميّ ، والتاريخيّ ، والصُّوفيّ ، والإشاريّ ، والأدبيّ ، والاجتماعيّ ونحو ذلك ، كما كان مُلِمًّا بعلوم القرآن ، يتقنها ويتتبَّعها في مصادرها ، مثل : المعاني ، والأحكام ، والأقسام ، والإعجاز ، والجدل ، والمبهمات ، والعجائب ، والغرائب ... ونحوها .

ولعلَّ الدَّاعي إلى التَّأليف في هذا العلم بعد الممارسة لكتبه ، والوقوف على خصائصه اللغويَّة والبيانيَّة والشرعيَّة والحكميَّة ، وتفسيره للطلَّاب على ما اقتضته مناهج التَّدريس

والبحث العلميّ في المرتبة العالية من التّعليم بجامع الزيتونة ، هو أحد أمرين :

أوّلهما : حبُّ الانتساب إلى الأئمّة العلماء ، والاقتداء بأهل التّحقيق منهم بالإسهام في خدمة هذا العلم ، والاشتغال بما ينفع العامل في هذا الحقل في دنياه وأخراه ، وبالحرص على التوصُّل إلى ما يمكن إضافته من أنظار وآراء تتّصل بأغراض القرآن الكريم ، وتنشرح للباحثين المتأمّلين ، والدّارسين المتدبّرين ، ما قد يكون خافيًا عليهم ، أو محتاجًا إلى زيادة بيان لديهم . وقد صرّح الإمام الأكبر بهذه الرّغبة حين بلغ من منازل العلم السّماك ، وأحسَّ بشيء من القدرة تجعله بفضل اللّه مستجيبًا لدعوة اللّه ورسوله من بيان الكتاب ونشر الحكمة بين النّاس ، وذلك قوله :

« أما بعد ، فقد كان أكبر أمنيتي من أمد بعيد ، تفسير الكتاب المجيد ، الجامع لمصالح الدّنيا والدّين ، وموثق شديد العرى من الحقّ المتين ، والحاوي لكليّات العلوم ومعاقد استنباطها ، والآخذ قوس البلاغة من محلّ نياطها ، طمعًا في بيان نكت من العلم وكليّات من التّشريع ، وتفاصيل من مكارم الأخلاق كان يلوح أنموذجًا من جميعها في خلال تدبُّره ، أو مطالعة كلام مفسّره » .

وثانيهما : ما كان قد انتشر من إخلال بين أساتذة المادّة ، والكاتبين فيها حين أصبح تفسير القرآن تسجيلًا يقيّدُ به فهم

القرآن ، ويُضيِّق به معناه الذي كان السَّلف يقولون فيه : « إنه لا تنقضي عجائبه ولا تنفد معانيه » بأسباب جرَت إلى هذا التَّضييق ، منها :

عوز القدرة للاضطلاع بعلم التَّفسير ، والولع بالتَّوقيف والنَّقل إتِّقاءً للغلط فيه .

والضَّعف في اللغة والبلاغة ، وهما الأساسان لإدراك مراد اللّٰه تعالى وما تقدَّس من كلامه ، والويل كل الويل ، كما قال السَّكاكي ، لمن تعاطى التَّفسير وهو فيهما راجل .

والضَّعف في علوم يُظَنُّ أنها بعيدة عن القرآن ، مع كونها ضروريَّة ، مثل : التَّاريخ وفلسفة العمران والأديان والسِّياسة .

والخروج من ذكر العلوم التي لها تعلُّق بمفهوم الآية إلى مسائل من علوم متنوِّعة ضعيفة المناسبة استطرادًا ، وفي هذا ما فيه من التَّلفيق عند المؤلِّفين وأهل العلم ، ومن التَّدليس على المطالعين ، والتَّضليل لعامَّة المسلمين .

ولذلك نبَّه الإمام الأكبر عند حديثه علي استمداد علم التفسير للعربي المولد إلى أنَّ هذا العلم يتكوَّن من المجموع الملتئم من علم العربيَّة وعلم الآثار ، ومن أخبار العرب وأُصول الفقه ، ثم من علم الكلام وعلم القراءات لما قد يكون من الحاجة إليهما .

ويؤكِّد البيضاوي هذا المعنى الذي صدع به صاحب

التّحرير بما أشار إليه قَبْلُ من قوله : لا يليق لتعاطيه ، والتّصدي للتكلُّم فيه ، إلا من برع في العلوم الدينيّة كلّها ، أصولها وفروعها ، وفي الصّناعات العربيّة ، والفنون الأدبيّة بأنواعها .

وأنّى للتّفسير بذلك اليوم ، وقد ندر هذا الصّنف من العلماء ، وخلت منه المنازل والدّيار ، حتى لكأنَّ الشريف الرّضي يعنيه بقوله :

مَن للعزائم والآراء يطلعها
مطالع البيض يجلو ضوؤها الحلكا
مِن معشر أخذوا الفُضلى فما تركوا
منها لمن يطلب العلياء متركا
فقدتهم مثل فقد العين ناظرَها
يُبكى عليها بها ياطول ذاك بكا
إذا رجا القلب أن ينسيه غصَّتَه
ما يحدث الدهرُ أدمى قرحَه ونكا

ولعلَّ الإمام الأكبر قد أراد تدارك هذا الوضع بتوجيه طلّابه وقرّائه إلى اعتماد المنهج الصّحيح في التّفسير ، المنهج العلميّ الذي لا غنى عنه لدارس ولا لباحث ينظر في كلام الله تعالى ، وبوضعه « التّحرير والتّنوير » في التّفسير ؛ ليكون أنموذجًا رائدًا ، ومثالًا جيّدًا ، قائلًا في الدّعوة إلى إصلاح هذا العلم وناصحًا لمن يروم الاشتغال به أو التفرّغ له :

إنَّ تفسير التَّراكيب القرآنيَّة ، يجري على تبيين معاني الكلمات بحسب استعمال اللُّغة العربيَّة ، ثم بأخذ المعاني من دلالة الألفاظ والتَّراكيب وخواص البلاغة ، وباستخلاص المعاني المدلولة منها بدلالات المطابقة والتَّضمين والالتزام ممَّا يسمح به النَّظم البليغ ، ولو تعدَّدت المحامل والاحتمالات ، وكذلك بنقل ما يؤثر عن أئمة المفسِّرين من السَّلف والخلف مما ليس مجافيًا للأصول ولا للعربيَّة ، مع تجنُّب الاستطراد والاندفاع في أغراضٍ شتَّى ليست مفادات تراكيب القرآن .

ومما يفسِّر هذا المنهج السُّنةُ التي جرى عليها الأشياخ وكبار الطَّلبة ، من إعداد الدُّروس قبل إلقائها . فكانت تحمل العلماء على مراجعة شتَّى الكتب والمصنَّفات في مادَّة التَّدريس ، تمكُّنًا من العلم ، وتوسُّعًا في النظر ، واكتسابًا للدِّقة والقدرة على الشَّرح والتَّفصيل . وفي تمهيد كتاب « التَّحرير » تنبيه عن شيخ الإسلام على أهمِّ ما اعتمده من ذلك في إقراء التَّفسير ، وتأليف التَّحرير . كان الدَّرس أساسًا من البيضاوي ، وكان يلجأ في ضبط مسائله وتحقيق وجوه القرآن ونظائره ، والتَّنبيه على أوجه الإعراب وما يرتبط بذلك من رواية أو قراءة ، وتحليل ضروب المعاني والبيان القولي فيه ، وعرض مسائل الفقه وبيان الأحكام على أعلى المصنَّفات وأرقاها التي تمتدُّ إليها أيديهم في تلك الفترة . ومن المصادر التي ذكرها العلَّامة الشيخ ابن عاشور وتأكَّد رجوعه إليها ما نصَّ عليه

منها حين قال :

وإن أهم التفاسير تفسير الكشاف ، والمحرر الوجيز لابن عطيّة ، ومفاتيح الغيب للرّازي ، وتفسير البيضاوي الملخّص من الكشّاف ومن مفاتيح الغيب بتحقيق بديع ، وتفسير الشّهاب الآلوسي ، وما كتبه الطّيبي والقزويني والقطب والتّفتازاني على الكشّاف ، وما كتبه الخفاجي على البيضاوي ، وتفسير أبي السعود ، وتفسير القرطبي ، والموجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي من تقييد تلميذه الأبيّ ، وهو بكونه تعليقًا على تفسير ابن عطيّة أشبه منه بالتّفسير ؛ لذلك لا يأتي على جميع آي القرآن ، وتفاسير الأحكام ، وتفسير الإمام محمد بن جرير الطّبري ، وكتاب درّة التّنزيل المنسوب لفخر الدين الرّازي وربّما نسب للرّاغب الأصبهاني .

وفي كل ما تقدّم دليل على أنّ التّفسير علم يراد به البحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها ، توصّلًا إلى الكشف عن مراد اللّه من كلامه ، وإلى استنباط ما يحويه الكتاب من فنون كثيرة ، وقواعد كليّة ، وأصول تشريعيّة وأحكام ، ولا يصحُّ التّفسير ، كما قال الطّيبي ، حتى يكون مطابقًا للّفظ من حيث الاستعمال ، سليمًا من التكلّف ، عَريًّا من التعسّف .

وتقرير هذه الحقائق هو مما دعا الإمام الأكبر إلى تصدير

تفسيره بمقدّمات فيما يحتاج إليه المفسّر من علوم القرآن ، جريًا منه في ذلك على طريقة الأسلاف ، واتّباعًا لمنهج أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصبهاني في مصنّفه « أنوار الحقائق القرآنيّة في تفسير اللّطائف الربانيّة ».

وقد جعل تلك المقدّمات ، وهي عشرة ، قسمًا من الجزء الأوّل من التّحرير ، تناول فيه عددًا من القضايا المهمّة ، مثل : التّفريق بين التّفسير والتّأويل ، واستمداد علم التّفسير ، والتّعريف بالمنهجين المعتمدين في تفسير القرآن : التّفسير بالمأثور وبالرّأي ، كما بحث في مقاصد التّفسير ، وفي أسباب النّزول ، وعرّف بالقراءات ، وتحدّث عن قصص القرآن ، وختم جملة هذه المباحث بتقسيمات القرآن وترتيباته وأسماء ذلك . وخصّص المقدّمتين التّاسعة ببيان أنّ المعاني التي تتحمّلها جمل القرآن ينبغي أن تكون مرادة بها ، والعاشرة بإعجاز القرآن . وفيها من جملة المباحث ذكر مبتكرات القرآن وعاداته .

والغاية من التّفسير عنده غير منحصرة - بدون شكّ - في الهدي القرآني وفي بيان طرق الإصلاح ، كالذي ذهبت إليه مدرسة المنار ، وهو أمر عام لا يكاد ينحصر ، وإنّما هي تتّسع فتضمّ إلى إصلاح المعتقد تهذيب الأخلاق ، وبيان الأحكام الشرعيّة الخاصّة والعامّة ، وسياسة الأمّة ، والتّرغيب في التّعليم في كل زمان بما يخصّه إليه فيه ، وضرب الأمثال

باستعراض أحوال الأمم وما مرَّت به من تجارب وحصل بسببها من نتائج ، وذكر الوعد والوعيد ، والتَّرغيب والتَّرهيب في مسالك الدَّعوة ، ثم الدَّعوة إلى الإيمان ، والتَّصديق بالكتاب الهادي الجامع المعجز ، والوقوف على أسرار إعجازه وضروب التحدِّي به .

تلك هي أصول ومناهج المدرسة العلميَّة الفنيَّة التي تزعَّمها الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور بوضعه لكتاب التَّحرير . وهي التي تليق بالإصلاح الشامل الكامل في مختلف نواحي الحياة ، وفي مجال تطور التَّعليم خاصَّة الذي كان الشيخ له عمادًا ، ولقيامه سندًا ، كما تقتضيها مهنة التَّعليم والدَّرس والبحث التي يتخرَّج بها شيوخ العلم ورجاله في الميدان الشَّرعي الدِّيني واللُّغوي الأدبيِّ . ولا ينبغي أن تنقطع هذه المدرسة ، لتحمُّل أهليها الأمانة ، أمانة السَّماء ، فيما يبلِّغونه من نور وهداية عن اللَّه وعن رسوله لسائر النَّاس من حولهم .

وقد تَعجب معي ، بعد هذا ، من اعتماد الشيخ النَّقل من كتب التَّفسير والدِّراسات القرآنيَّة ، فتراه يبيح لنفسه ما دعا إلى التورُّع منه ، ولكنَّه يدفع هذا الخاطر عنك بقوَّة دفعًا ، وينحاه من أذهان قرَّائه نحيًا ، بالكشف عن خطَّته في تفسيره وقوله في ذلك : فجعلت حقًّا عليَّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتًا لم أر من سبقني إليها ، وأن أوقف الحكم بين طوائف

المفسّرين تارة لها وآونة عليها ، فإنّ الاقتصار على الحديث المعاد ، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد .

والذي نوضّح به هذه الخطة من التّقل عن المتقدّمين هو استشهاده بما يختاره من أقوال وآراء ، مرّة لتأكيد ما يذهب إليه وتقويته ، وأخرى لمناقشته والتّعليق عليه ، وربّما لنقده أو إبطاله ، ويظهر هذا بوضوح في تعامله مع الكشّاف مرة ، ومع أقوال أئمّة علم البلاغة ، كالسّكاكي ، والجرجاني ، والسيّد ، والتّفتازاني ، وأبي هلال العسكري ، وابن الأثير مرّة أخرى .

ولا يقف هذا الأمر عند قضايا البلاغة وعلمي المعاني والبيان ، ولكن صنيعه هذا يتجلّى أيضًا في مواقفه من أبي إسحاق الزّجاج في معاني القرآن ، وعبد الحقّ بن عطيّة في المحرّر الوجيز ، ويمتدّ إلى تفاسير الأحكام حين يعرّف بآراء السّابقين المعتمدين في هذا الفنّ ومناقشتها ؛ وذلك مثل تصرّفه مع إسماعيل بن إسحاق بن حمّاد المالكي ومع أبي بكر بن العربي .

وإنك إذا تأمّلت تفسير العلّامة الشيخ ابن عاشور ألفيت العقل الرّاجح ، والرّأي الصّائب ، وسعة الفكر ، وقوّة البيان ، مع الحجّة القوية والبرهان القاطع . وقد استعدّ لهذا الدّور الجليل بما اكتسبه من علم وخبرة وذوق وملكة في اللغة وآدابها ، وبما حصل له من وراء ذلك من مدارك وتصرّفات ،

هي نتيجة طبيعيَّة لممارساته لفنون القول ؛ لذلك تراه ، وهو المزوَّد بهذه الثَّقافة العالية الواسعة ، والخبرة العميقة الطويلة ، يسلك في تفسيره وتحريره للمعاني والمقاصد الطريقةَ التَّطبيقية التي جرى عليها الزَّمخشري وابن الأنباري وابن الشَّجري وأمثالُهم . فإذا ما قصرت هذه عن الوفاء بما أراد ، عاد إلى محفوظه ومرويَّاته من كلام العرب وأشعارها مستشهدًا ومستنبطًا ، معلنًا عن ابتكاراته وأفهامه الخاصة بقوله : « وعندي » ، وهذا الاجتهاد هو ما لا يتسنَّى لكل أحد ، ولا نأنَسُه بكثرة عند أمثاله من المتقدِّمين في هذا العلم ؛ ولعلَّ الدافع له ، في تقديري ، إلى إمعان النَّظر في آيات الكتاب المجيد ، وإلى استخدام الطريقتين التَّطبيقية والاستنتاجيَّة لبلوغ مراده من التَّفسير ، هو وضعه نصب عينيه كلام عياض في وصفه للكتاب المحكم المنزَّل :

« القرآن كتاب أُحكمت آياته ، وفصِّلت كلماته ، وبهرت بلاغته العقول ، وظهرت فصاحته على كلِّ مقول ، وتضافر إيجازه وإعجازه ، وتظاهرت حقيقته ومجازه ، وتبارت في الحسن مطالعه ، وحوت كل البيان جوامعه وبدائعه ، واعتدل مع إيجازه حسن نظمه ، وانطبق على كثرة فوائده مختارُ لفظه » .

فيزداد عناية بفنِّ القول فيه ، ويمضي على هذا النَّسق في تحريره : يفسِّر المفردات بضبط وتحقيق تامَّين يرتكزان على بيان أصل الكلمة واشتقاقاتها ، وتحرير الأفهام المختلفة فيها ،

مع المقارنة والتّرجيح بينها بحسب ما يقتضيه السياق ، ويحدِّده المقام . وهذا اللون في تفسير التّحرير كثير ، تكاد تجده في كل آية تُعرض ، أو مفردة تُذكر . وهو ما خلت عن ضبطه كثير من المعاجم اللُّغوية . ولضيق المجال نأتي بأمثلة محدَّدة لصنيعه هذا عند تفسيره مثلاً لكلمة التّأويل في المقدّمة الأولى من التّحرير ، أو بيانه لكلمة الملائكة من قول الله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ﴾ [البقرة: ٣٠] ، أو شرحه لكلمة « الرّزق » التي يتطلّبها الوقوف عند قوله سبحانه : ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣] ، وعلى نفس الوتيرة يوضِّح معنى المال في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ ﴾ [البقرة: ١٨٨] ، وكلمة السّلم من قوله ﷻ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ [البقرة: ١٨٨] .

وإلى جانب ذلك يتعرّض الإمام الأكبر لقضايا اللغة واستعمالاتها ، وإلى الصّيغ والتصرّف فيها . فيبحث قضيّة التّضعيف عند تفريقه في المقدّمة الأولى بين الفسر والتّفسير ، ويفصل القول في الإشارة من قوله : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ ﴾ للقريب والبعيد في صدر سورة البقرة ، ويوضّح استعمال حرف « لعل » للترجّي عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١] ، ويبيّن حقيقة المقاربة ووجهها في

آية : ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [البقرة : ٧١] .

وهكذا يمضي في الحديث عن إعجاز القرآن والكشف عن ملامحه ، وعن العادات الجارية فيه والمبتكرات التي يتميَّز بها ، ويقف طويلًا كلما دعت المناسبة لبيان ذلك في تفسيره ، فيشير مرَّة بعد مرَّة إلى أفانين الكلام التي بَعُدت فيها الشُّقة بين الاستعمال القرآني وما بلغت إليه في كلام العرب ، ويحدِّثنا عن الفواصل التي يقوم عليها نظمه ، وعن الجمل العلميَّة والقواعد التشريعيَّة التي تتضمَّنها آيه ، وعن المعاني الحكميَّة والإشارات العمليَّة الكثيرة فيه ، كما يحدِّثنا عن العلوم المرتبطة به ، وعن الإيجاز والإطناب وعن المشترك ونحوه في استعمالاته ، ثم يقف عند الالتفات الذي سماه ابن جنِّي شجاعة العربية ، واعتدَّ به بلغاء العرب وجعلوه من النَّفائس ، وقد جاء منه في القرآن ما لا يحصى كثرة مع بديع الحُسن وروعة المناسبة في الانتقال .

ويلفت النَّظر إلى التَّشابيه والاستعارات الجميلة ، وإلى كمال التَّشبيه . وإذا ذكر الأمثال في القرآن وتعرَّض للاستعارة التَّمثيلية أو التَّشبيه التَّمثيلي رأيته يقف مثلًا عند قوله تعالى : ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ [البقرة : ٢٦٦] ، وقوله ﷻ : ﴿ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا

غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ ﴾ [النور: ٣٥] ، فيفصل ما بهما من الخصائص الفنيّة ويعقد المقارنة بين القرآن وكلام العرب ، فيقول : وأين من هذا قول كعب :

شجّت بذي شيم من ماء محنية
صاف بأبطح أضحى وهو مشمول
تنفي الرياحُ القذى عنه وأفرطَه
من صوب سارية بيضٌ يعاليلُ

وهو يختم كلامه هنا بالإشارة إلى ما بين نظم القرآن وبين تصرُّفات بُلغاء العرب في كلامها من تفاوت ، فيقول : إنَّ نظم القرآن مبنيٌّ على وفرة الإفادة وتعدُّد الدِّلالات ؛ فجمل القرآن لها دلالتها الوضعيّة التركيبيّة التي يشاركها فيها الكلام العربيّ كلُّه ، ولها دلالتها البلاغيّة التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ، ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتهم .

ومن بعد النَّظر في منهج العلَّامة الإمام الأكبر في تفسيره يُلف به طُلبة الباحث والدارس من المتعمِّقين المتخصِّصين . ففيه - كما جاء في تمهيد التَّحرير - أحسنُ ما في التَّفاسير وأحسن مما في التَّفاسير . بذل الإمام في إعداده جهدًا عظيمًا ، وقضى فيه زمنًا طويلًا ثمينًا ، مطالعًا ومثافنًا ، دارسًا ومدرِّسًا . فأضاف إلى ما قاله المحقِّقون البارزون في مجال الدراسات القرآنية ملاحظات دقيقة خاصة ، وآراء طريفة

نافعة ، تظهر في حرصه على بيان تناسب اتِّصال الآي بعضها من بعض ، وتلخيص ما يحيط به من محتويات السُّور وأغراضها ، إبداعًا منه في إبراز فائق انسجام القرآن وروعة جماله ، كما كان من أشرف اهتماماته في تفسيره بيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة وأساليب الاستعمال .

وهو مع طول نَفَسه في ذلك ، وتميُّزه بالقدرة الفائقة ، والشُّمول العجيب ، والدِّقة البارعة ، وما تفرَّد به أو عالجه من كلام الأئمَّة السابقين ، لم يسلك طريقة الزَّمخشري في المفاخرة بكشَّافه حين قال :

فالجهل كالدَّاء والكشَّاف كالشَّافي

ولا قال كما قال الإمام ابن الجوزي ، المفسِّر المؤرِّخ ، والواعظ الزَّاهد :

ما زلت أدرك ما غلا بل ما علا
وأكابد النَّهج العسير الأطولا
تجري بيَ الآمال في جنباته
جري السَّعيد إلى مدى ما أمَّلا
أفضي من التَّوفيق فيه إلى الذي
أعيا سواي توصُّلًا وتغلغلا
لو كان هذا العلم شخصًا ناطقًا
وسألته هل زار مثلي قال لا

ولكنَّه علَّق على صنعه في تفسيره قائلًا في أدب وتواضع عاليين : « وقد ميَّزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه ، وما أجلبه من المسائل العلميَّة مما لا يذكره المفسِّرون ، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التَّفاسير في تلك الآية خاصة ، ولست أدَّعي انفرادي به في نفس الأمر ، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلِّم ، وكم من فهم تستظهره وقد تقدَّمك إليه متفهِّم » .

* * *


فهرس الآيات
القرآنية

سُورَة قٓ

* * *



الحديث	الصفحة

• • •


فهرس الأشعار
والقوافي

حَرْفُ ٱلعَيْن

حَرْفُ ٱلفَاء

حَرْفُ ٱلمِيم

حَرْفُ ٱلوَاو

حَرْفُ ٱليَاء



الفرقة أو الطائفة	الصفحة

حَرْفُ الألِفِ

حَرْفُ ٱلبَاء

حَرْفُ ٱلتَّاء

حَرْفُ ٱلحَاء

حَرْفُ ٱلدَّال

حَرْفُ ٱلرَّاء

حَرْفُ ٱلسِّين

حَرْفُ ٱلشِّين

حَرْفُ ٱلصَّاد

حَرْفُ ٱلفَاء

حَرْفُ ٱلقَافْ

حَرْفُ ٱلكَافْ

حَرْفُ ٱلمِيمِ

حَرْفُ ٱلوَاوْ

حَرْفُ ٱليَاءْ

* * *



البلد / المكان	الصفحة

حَرْفُ الأَلِفِ

حَرْفُ ٱلبَاء

حَرْفُ ٱلتَّاء

حَرْفُ ٱلجِيم

حَرْفُ الحَاء

حَرْفُ الخَاء

حَرْفُ الدَّال

حَرفُ الرَّاء

حَرفُ السِّين

حَرفُ الشِّين

حَرْفُ ٱلصَّادْ

حَرْفُ ٱلضَّادْ

حَرْفُ ٱلطَّاء

حَرْفُ ٱلعَيْن

حَرْفُ الكَافِ

حَرْفُ اللَّامِ

حَرْفُ المِيمِ

حَرْفُ النُّونْ

حَرْفُ الهَاءِ

حَرْفُ الوَاوْ

* * *



العلم **الصفحة**

حرف الباء

حرف التاء

حَرْفُ ٱلثَّاء

حَرْفُ ٱلجِيم

حَرْفُ الحَاء

حَرْفُ ٱلخَاء

حَرْفُ ٱلدَّال

حرف الرَّاء

حَرْفُ ٱلزَّاي

حَرْفُ ٱلسِّين

حَرْفُ ٱلشِّينْ

حَرْفُ ٱلصَّادْ

حَرْفُ ٱلضَّادْ

حَرْفُ ٱلطَّاء

حَرْفُ ٱلعَيْن

حَرْفُ ٱلغَيْن

حَرْفُ ٱلفَاء

حَرْفُ ٱلقَاف

حَرْفُ ٱلكَاف

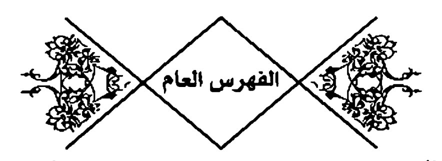
حَرْفُ ٱللَّام

حَرْفُ ٱلمِيم

حَرْفُ النُّونْ

حَرْفُ الْوَاوْ

حَرْفُ الْيَاءْ



الموضوع	الصفحة

• • •



● مُحَمَّد الفَاضِل ابن عَاشُور .

● ولد سنة (١٩٠٩م) بتونس وتلقّى دراسته في « جامع الزّيتونة » .

● خطيب قدير واسع الاطّلاع ، دقيق المعرفة ، وأديب راسخ القدم ، ومدرّس عبقري تتلقّف معلوماته الأذهان قبل الآذان .

● ألقى العديد من المحاضرات بالإذاعة التّونسية من يوم تأسيسها .

● رحّالة جاب البلاد الأوربيّة وأقطار العالمين العربي والإسلامي ، حيث كان يقابَل بمزيد الحفاوة والتّرحاب .

● مثّل تونس في مؤتمرات عديدة .

● شغل منصب رئاسة الجمعيّة الخلدونيّة في جوان (١٩٤٥م) .

● رَأَسَ (الاتحاد العام التّونسي للشغل) الذي كان من مؤسّسيه مدّة عامين .

• أسّس معهد الحقوق العربي ومعهد البحوث الإسلاميّة ، وألقى على منبريهمَا محاضرات قيّمة .

• عمل بكلٍّ ما أوتي من قوّة على انعقاد مؤتمر الثُّقافة الإسلامية بتونس في سبتمبر (١٩٤٩م) رغم العراقيل والصُّعوبات .

• شارك في مؤتمر المستشرقين بفرنسا سنة (١٩٤٨م) ، ومؤتمر المستشرقين بتركيا سنة (١٩٥١م) .

• تولّى منصب الإفتاء المالكي في نوفمبر (١٩٥٣م) .

• عين عميدًا للكليّة الزيتونيّة للشّريعة وأصول الدِّين ومفتيًا للجمهورية عام (١٩٦١م) .

• اختير عضوًا بمجمع اللغة العربية في القاهرة عام (١٩٦١م) .

• انتخب لعضويّة مجمع البحوث الإسلاميّة سنة (١٩٦٢م) .

• توفِّي مساء الاثنين ٢٠ إبريل ١٩٧٠م ، ودفن بمقبرة الزلاج / تونس .

• تحدَّث عنه بإعجاب عدد من أهل العلم والأُدب والاستشراق ، في حياته وبعد مماته ، شعرًا ونثرًا وخطابة .

ومن أعماله :

• الحركة الفكريّة والأدبيّة في تونس .

- تراجم الأعلام .
- أركان النّهضة الأدبيّة في تونس .
- أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي .
- فلسطين الوطن القومي للعرب .
- ومضات فكر .
- مجموع فتاوى .

ومن أعماله المخطوطة :

- حديث الأربعاء .
- معجز أحمد (تحقيق) .
- في الحضارة الحفصيّة .

• • •

رقم الإيداع
٢٠٠٨ / ٩٠٩٧
الترقيم الدولي I.S.B.N
977-342-638-6

(من أجل تواصلٍ بنّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . .   السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « التفسير ورجاله » ورغبة منا في تواصلٍ بنّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًا إلى الأمام .

*** فهيّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملاً : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : . . . . **السن :** .... **الدولة :**

المدينة : .. . **حي :** .... **شارع :** .... **ص.ب:** ... .

هاتف : [ ] / [ ] e-mail :

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

....

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : ... . المدينة .... العنوان ... .

....

- ما رأيك في أسلوب الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ ممتاز (لطفًا وضح لِمَ) ....

....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ)

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة

- هل صادفت أخطاء طباعية أثناء قراءتك للكتاب ؟

☐ لا يوجد ☐ نادرًا ☐ يوجد أخطاء مطبعية

لطفًا حدد موضع الخطأ

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....